بدايات التفلسف الإنساني

الفلسفة ظهرت في الشرق

د. مهدي فضل الله

أستاذ المنطق ومنهجية البحث العلمي
كلية الآداب - قسم الفلسفة
الجامعة اللبنانية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بدايات التفلسف الإنساني

الفلسفة ظهرت في الشرق

بيروت ـ لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣٠٩٤٧٠/ ٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
اذار (مارس) ١٩٩٤

الإهداء

إلى كل مَن يبحث عن الحقيقة وينشدها
بروح من المحبة الخالصة
البعيدة عن كل مغالاة...

وإلى براءة الأطفال في ولدي «علي»، ولماذاته
المتسائلة عن كل شيء يراه، فتُوقِعُ
المرء في الإحراج...

م. ف

تصدير

(١)

لعلنا لا نعدو الواقع، إذا ما قلنا، إن اختلاف الناس فيما بينهم، إنما يعود إلى اختلافهم حول الحقيقة أو حقائق الأمور. فكل إنسان، مهما كان فكره أو كانت صنعته، سواء كان فرداً عادياً، أو عالماً - عالماً نظرياً أو دينياً -، أو فيلسوفاً، أو لغوياً، أو محامي، أو قاضياً، أو طبيباً، أو مهندساً، أو سياسياً، أو تاجراً، أو مزارعاً. . . الخ، يرى أو بالأحرى، يتوهم بأن ما يقوله، أو يقرره، أو يفعله، هو الحقيقة بعينها، وأن الحق إلى جانبه، ولا سيما الباحثين في مجال العلوم الدينية والفلسفية. حتى إن أصحاب المذهب الفكري الواحد والعقيدة الواحدة، قد يختلفون فيما بينهم حول المسألة الواحدة. فقد اختلف أهل الكلام مثلاً، حول مسألة حرية الله والإنسان أو الجبر والاختيار. فبعض المعتزلة، مثل، واصل بن عطاء الغزّال وأتباعه، قالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله؛ لأنه لا يجوز بنظرهم أن يسأل الإنسان في الآخرة عن أعمال لم يكن حراً في إتيانها. كما قالوا بقدرة الله المطلقة على إتيان ما يريد من أفعاله، ولكنه لا يفعل الأفعال القبيحة أو المستهجنة. أما البعض الآخر من المعتزلة، مثل، إبراهيم بن سيّار النظّام، فقد قالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله كافة، ولكنهم لم يسلموا بقدرة الله على خلق الشرور والمعاصي، لأن هذه الأفعال مما لا يليق به.

وقد ذكر عبد القادر البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق، اثنتين وعشرين فرقة من الاعتزال، كل فرقة تكفّر سائر الفرق، بالرغم من اتفاق معظم أهل الاعتزال على الأصول الفكرية الأساسية الخمسة. أما سائر المتكلمين، كالجهمية،

فقد ذهبت مذهباً مغايراً للمعتزلة، ولم تقر للإنسان بحرية إرادته في خلق الأفعال؛ وإنما رأت أن الإنسان مجبر على أفعاله، ليس له فيها أدنى حرية أو اختيار؛ وهي من فعل الله، ونسبتها للإنسان إنما هي من قبيل المجاز لا أكثر ولا أقل، كما هو الحال بالنسبة إلى نسبة الأفعال إلى الجماد، والنبات، وغيرهما، كالقول: أقبل الليل، وضحك السهل، وأثمرت الشجرة. . . الخ.

وفي حين كان أهل المعتزلة يناهضون تماماً موقف الجهمية، نرى أن الأشعرية وقفت موقفاً وسطاً بين أهل الاعتزال والجهمية. فقد ميّز أبو الحسن الأشعري بين الفعل الإنساني والإرادة الإنسانية، أو بالأحرى، بين الإرادة وبين الفعل الناتج عنها واللاحق بها. فإذا أراد الإنسان شيئاً ما، حقق رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه الله؛ وبهذا يكون الفعل الحقيقي للّه، وليس للإنسان منه إلا الكسب، أو النية، أو الرغبة في خلقه.

وفي الوقت الراهن، لا تزال مشكلة الحرية، والإرادة الإنسانية، تحتل حيِّزاً مرموقاً في مباحث المفكرين والفلاسفة، ولا سيما الوجوديين منهم، والماركسيين، والنفسانيين، والدينيين. . . الخ. وما زال السؤال حول حرية الإنسان أو عدم حريته، مطروحاً، وإن كان بصور مختلفة. فهل هو حرّ في وجوده، وفي اختيار وجوده، وفي مجيئه إلى هذا العالم، وذهابه منه؟ وهل هو حرٌّ حقيقة فيما يريده ويقوم به من أعمال أو أفعال؟ وهل حريته لا تتأثر بتكوينه التربوي، والنفسي، والعقلي، وتركيبه الخلْقي أو الجسماني، ومحيطه الذي يعيش فيه؟ كما أن الخلاف قائم أيضاً على قدم وساق بين العلماء والفلاسفة، وبين العلماء أنفسهم، والفلاسفة أنفسهم، حول مفهوم السعادة، وطبيعتها، وكيفية بلوغها أو تحقيقها. فليس هناك من اتفاق سواء بين الفلاسفة، أو العلماء، حول طبيعة السعادة أو بلوغها. فالبعض، يرى أن السعادة الفردية تتحقق عن طريق العلم والعمل. والبعض الآخر، يرى أنها تتحقق عن طريق الحصول على جميع اللذات التي ترغب فيها النفس الإنسانية. والبعض الثالث، يرى أنها تتم حال سيطرة النفس على قوى الجسم المادية والتحكم فيها. كما أن البعض يرى أنها تتم في هذه الحياة الدنيا؛ في حين أن العقيديين الدينيين، يرون أنها تتم حقيقة في الدار الآخرة بعد

الانتقال من هذه الدنيا، ويحوزها بعض الناس دون البعض الآخر، وذلك إذا ما قاموا بالواجبات الدينية المترتبة عليهم في حياتهم الأرضية.

ثم إن الخلاف ما زال قائماً بين المفكرين، والفلاسفة، والفقهاء، حول أهمية المنطق وتعلمه أو اكتسابه. فإذا كان الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، وغيرهم، يشجعون على دراسة المنطق،ويعتبرونه المدخل الطبيعي لدراسة الفلسفة؛ فإن الإمام الشافعي، وابن تيمية، وابن القيّم الجوزية، والشهرزوري، وابن الصلاح، والسيوطي، وغيرهم، اشتهروا بعداوتهم للمنطق وللمشتغلين فيه، ويقول بعضهم: إن دراسة الفلسفة شر، والمنطق هو المدخل إلى دراسة الفلسفة، فمدخل الشر شر، والواجب شرعاً هو عدم الاشتغال به والابتعاد عنه. وفي العصر الحديث، نرى أن المسألة ما زالت خلافية بين المفكرين المسلمين، سواء منهم الإصلاحيين أو التجديديين...

فضلاً عن أن بعض الفلاسفة، **كهراقليطس، وهيغل Hegel**، مثلاً، ينكر أصلاً كل حقيقة ثابتة مستقرة. **وأفلاطون** الفيلسوف اليوناني المعروف، يرى أن معظم الناس لا يعرفون شيئاً، وهم كالعميان، في حين أن الفيلسوف وحده، هو الإنسان الواعي المفكر، الذي يعرف الحقيقة ويدرك ماهية الأشياء.

والواقع أن كل رأي، أو كل عمل، يمكن الدفاع عنه كما يمكن توجيه النقد إليه. فنحن يمكن أن نتلمس العناصر الإيجابية في العمل الأدبي، أو الفني، أو السياسي، أو العلمي، أو الفكري، دون غيرها، كما يمكن أن نتلمس فيه العناصر السلبية ولا شيء غير ذلك. ولذا، يرى البعض أن المعقول لا يمكن أن ينكشف لنا دون أن يولد في الوقت نفسه،ضده، وهو: اللامعقول. وقديماً ظن الفلاسفة أن الشيء الواحد لا يمكن أن ينعت بالصحة والخطأ في الزمن الواحد. ثم تبين أن حقيقة بعينها قد تكون ثابتة البرهان في مجال ما، وغير ثابتة في مجال آخر. ولعل خير الأمثلة على ذلك، هو: الجاذبية. ففي كل الأمور التي تخضع لقانون الجاذبية، نرى أن الجاذبية ثابتة البرهان في نتائجها، مما لا يدع مجالاً للشك في صوابها أو صحتها. ولكن الجاذبية تصبح عديمة الجدوى ولا فاعلية لها، وذلك في كل الأمور التي لا تخضع عادة لقانونها. وعلى هذا، فإذا كانت

الجاذبية حقيقة ثابتة لا شك فيها في مجال معين، فهي لا تعدو كـونها وهماً في مجال آخر.

وإذن، فالصحة والخطأ، قد لا يكونان أمرين متناقضين في الشيء الواحد أو الأمر الواحد، إذا لم تتوفر شروط معينة معلومة. والإنسان كما يحمل في ثناياه بذرة الحياة، فإنه يحمل في ذاته بذرة الموت. وخلاياه دائماً في تجدد وصراع بين الحياة والموت؛ خلايا تموت وأخرى تولد. وإذا قررنا أو قلنا، بأن الماء هو الذي يحمل السفينة؛ وقال غيرنا، بأن الذي يحمل السفينة، هو مجموعة القوانين الفيزيائية والكيميائية، التي تربط ما بين جزئيات الماء؛ فإن كلًا من القولين صحيح؛ لأنه إذا توقفت القوانين الفيزيائية والكيميائية، التي تربط ما بـين ذرات الماء، عن العمل، فإن وجود الماء ينعدم أصلاً، وبالتالي، فإن السفينة لا تطفو. وإذا قلنا، إن الحرارة إذا بلغت درجة المئة، على مستوى سطح البحر، فإن الماء يغلي؛ وقال غيرنا، إن هذا الحكم غير صحيح، إذا ما كنا على ارتفاع ثلاثة آلاف متر أو أكثر عن سطح البحر، فإن كلًا من القولين صحيح.

ثم إن النظر إلى الشيء الواحد، قد يتفاوت في طبيعته ما بين المخلوقات العليا والمخلوقات الدنيا أو السفلى. فالحيوان الذي يذبح من قبل الإنسان، سواء لحاجته إلى الغذاء، أو لأمر آخر، لا يعرف شيئاً عن السبب أو العلة التي دفعت الإنسان إلى ذبحه؛ كما قد يتفاوت، ـ هذا النظر ـ، ما بين المخلوقات العـالمة والأخرى الجاهلة. وقد يرى بعض الناس في حال إصابة إنسان ما برصاصـة طائشة قاتلة، نوعاً من القضاء والقدر، أو الصدفة، في حين أن هذا قد يكون خطأ، وغير ذلك، بالنسبة إلى علم الله.

وإذن، فالأجدر بنـا، أن نكف عن التماس المطلق والبحث عن الحقيقة المطلقة، ولتقتصر بحوثنا على محاولة معرفة كل ما يتعلق بحياتنا وبالأمور القابلة للفهم، دون تجاوز ذلك، إلى الغوص في اللانهايات، والبحث في حقائق الأشياء التي لا تتبدل ولا تتغير. واستخدام منهج الرياضيات أو الهندسة في البحث في موضوعات الفلسفة، إنما هو محاولة عقيمة، لا يمكن أن تؤدي إلى غاية مفيدة أو نتيجة يقينية. والحال في ذلك، يكون كحال الذي يبني قصوراً من الرمال.

وإذا كان بعض الفلاسفة، كسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وديكارت، يرون أن المعرفة الصحيحة، هي المعرفة التي تتعدى ظواهر الأشياء إلى معرفة حقائق الأمور أو الأشياء في ذاتها؛ وإذا كان هيغل، ـ بالرغم من اعتقاده بصيرورة الأشياء، وبالتالي بصيرورة المعرفة تبعاً لذلك ـ، لا يرى رأي كانط Kant بأن معرفة الأشياء في ذاتها، ممتنعة على الإدراك؛ ويرى أن معرفة الشيء من جميع جوانبه، سواء منها الظاهري أو الباطني، أمر ممكن، لأن الكون كله يمكن تعقله، ولا فرق بين العقل والواقع؛ فالواقع هو الفكر، والفكر هو الواقع؛ فإن بعض الفلاسفة الآخرين، يرون النقيض. فأوغست كونت يرفض فكرة المطلق رفضاً باتاً، ويؤكد بدلاً من ذلك، على الطابع النسبي للمعرفة. وكارل ماركس لا يأبه بتفسير الوجود، وإنما يهتم بفهم الوجود والتاريخ، ومعرفة القوانين التي يخضع لها تطور التاريخ لتغيير الواقع المأساوي. وكانط يرى أن المعرفة الإنسانية، سواء منها الحسية أو العقلية، لا تتعدى ظواهر الأشياء، لأنه لا يمكن إدراك حقائق الأشياء أو الأشياء في ذاتها En Soi؛ ومن هنا فإن العقل عاجز عن معرفة النفس الإنسانية، وإثبات وجود الله... الخ. وابن سينا يقول: «إن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال».

وإذا كان بعض الفلاسفة أو الناس، يدّعون بأن التعميم ومعرفة المطلق هو من عمل الفلسفة، فإن البعض الآخر، ينفي ذلك، ولا ينظر إلى الفلسفة على أنها بناء فكري متكامل، أو مذهب عقلي شامل، يفسر كل شيء، وإنما يرى أن الفلسفة مجرد تساؤل واستفهام، وهي نابعة من الدهشة الحاصلة إزاء الكون والحياة. وهكذا، نرى ثورة برغسون Bergson على كل المذاهب الفلسفية التي تحجّر الحقيقة، وتقيد البحث في الأشياء، في بناء من الأفكار. وكذلك، دعوته «إلى عدم التقيد بأساليب العلم الواقعي المقررة، لأنه كان يراها أضيق من أن تتسع لكل الحقائق»[1]. وها هو كيركفارد الفيلسوف الوجودي الدانماركي، يصرح قائلاً: إن فيلسوف المذهب لهو أشبه ما يكون برجل ابتنى لنفسه قصراً شامخاً، ولكنه ظلّ يسكن كوخاً حقيراً إلى جواره...

---

(١) (عن) هيكل، محمد حسين، الإيمان والمعرفة والفلسفة، ص ١٢.

(٢)

وهكذا، نلاحظ تضارب الآراء والأفكار بالنسبة إلى المعرفة أو الحقيقة؛ وكذلك تعدد وتباين الوسائل التي تبحث عن الحقيقة، من حواس، وعقل، وحدس. . . الخ وبالتالي، تباين المذاهب الفكرية المختلفة في نظرتها إلى المعرفة.

فالفلاسفة الحسيون مثلاً، ينظرون إلى المعرفة بمنظار يختلف عن الفلاسفة العقلانيين. والفلاسفة التجريبيون، فضلاً عن الفلاسفة العقلانيين، يختلفون في نظرتهم إلى المعرفة، عن الفلاسفة الحدسيين، والإشراقيين الصوفيين، والعقيديين الدينيين، الذين يرفضون المعارف المتأتية عن طريق الحواس أو العقل فقط؛ ويرون أن وسيلة الإدراك الحقيقي هي الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده. فالغزالي مثلاً، في كتابه المنقذ من الضلال، يقول: «فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها. . . فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات فلعله لا ثقة بالعقليات. . . فقالت المحسوسات: بمَ تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل، حاكماً آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه. . . ولعل تلك الحالة ما يدّعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم ـ إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم ـ أحوالاً لا توافق المعقولات. (وقد) علمت يقيناً أن الصوفية: هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم: أحسن السير، وطريقهم: أصوب الطرق، وأخلاقهم: أزكى الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على اسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم، وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»[١].

---

(١) تحقيق عبد الحليم محمود، مصر، ص ٩٦ ـ ٩٧، ١٤٥.

ومحيي الدين بن عربي يقول في كتابه الفتوحات المكيّة: «إن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم... إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم. وهو نور إلهي يختص الله به مَن شاء من عباده... ومَن لا كشف له لا علم له... واعلم أن المعلومات مختلفة لأنفسها. وأن الإدراكات التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضاً لأنفسها، كالمعلومات؛ ولكن (هذا الاختلاف) من حيث أنفسها وذواتُها، لا من حيث كونها إدراكات، وإن كانت مسألة خلاف عند أرباب النظر. وقد جعل الله لكل حقيقة، مما يجوز أن يُعلم، إدراكاً خاصاً، عادة لا حقيقة... وجعل المدرِك بهذه الإدراكات، لهذه المدركات، عيناً واحدة. وهي (أعني المُدرِكات) ستة أشياء: سمع وبصر وشم ولمس وطعم وعقل، وإدراك جميعها للأشياء، ما عدا العقل، ضروري. ولكن الأشياء التي ارتبطت بها عادة، لا تخطىء أبداً. وقد غلط في هذا جماعة من العقلاء ونسبوا الغلط للحس. وليس كذلك. وإنما الغلط للحاكم. وأما إدراك العقل المعقولات فهو على قسمين: منه ما هو ضروري، مثل سائر الإدراكات؛ ومنه ما ليس بضروري، بل يفتقر في علمه إلى أدوات ست، منها الحواس الخمس التي ذكرنا، ومنها القوة والمفكرة. ولا يخلو معلوم يصح أن يعلمه مخلوق، (من) أن يكون مدركاً بأحد هذه الإدراكات. وإنما قلنا: إن جماعة غلطت في إدراك الحواس، فنسبت إليها الأغاليط، وذلك أنهم رأوا إذا كانوا في سفينة تجري بهم مع الساحل، رأوا الساحل يجري بجري السفينة. فقد أعطاهم البصر ما ليس بحقيقة ولا معلوم أصلاً. فإنهم عالمون علماً ضرورياً أن الساحل لم يتحرك من مكانه، ولا يقدرون على إنكار ما شاهدوه من التحرك. وكذلك إذا طعموا سكراً أو عسلاً فوجدوه مرًّا، وهو حلو. فعلموا ضرورة أن حاسة الطعم غلطت عندهم، ونقلت ما ليس بصحيح. والأمر عندنا ليس كذلك. ولكن القصور والغلط وقع من «الحاكم» الذي هو العقل، لا من الحواس. فإن الحواس إدراكها، لما تعطيه حقيقتها، ضروري. كما أن العقل فيما يدركه بالضرورة، لا يخطىء، وفيما يدركه بالحواس أو بالفكر قد يغلط. فما غلط حس قط. ولا ما هو إدراكه ضروري. فلا شك أن الحس رأى تحركاً بلا شك؛ وطعم مراً بلا شك.

فأدرك البصر التحرك بذاته، وأدرك الطعم المرارة بذاته. وجاء عقل فحكم أن الساحل متحرك وأن السكر مرّ. وجاء عقل آخر، وقال: إن الخِلْط الصفراوي قام بمحل قوة الطعم، فأدرك المرارة، وحال ذلك الخِلْط بين قوة الطعم وبين السكر. فإذن، فما ذاق الطعم إلا مرارة الصفراء. فقد أجمع العقلان من الشخصين على أنه أدرك المرارة بلا شك. واختلف العقلان فيما هو المدْرَك. فبان أن العقل غلط لا الحس. فلا ينسب الغلط أبداً، في الحقيقة، إلا للحاكم لا للشاهد... فإذا تقرر هذا وعرفت كيف رتب الله المدرِكات والإدراكات، وأن ذلك الارتباط أمر عادي، فاعلم أن للّه عباداً آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم. فمنهم من جعل الله له إدراك ما يُدرك بجميع القوى، من المعقولات والمحسوسات، بقوة البصر خاصة، وآخر بقوة السمع. وهكذا بجميع القوى... وإنما قلنا قد تدرك العلوم بغير قواها المعتادة... فينظر صاحب الفراسة في الشخص، فيعلم ما يكون منه أو ما خطر له في باطنه أو ما فعل... وإنما جئنا بهذا كله، تأنيساً لما نريدأن ننسبه إلى أهل الله، من الأنبياء والأولياء، فيما يدركونه من العلوم على غير الطرق المعتادة»[1].

وها هو رينه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) الفيلسوف الفرنسي، الذي يطلق عليه اسم: «أبو الفلسفة الحديثة»، يرى أن الله ضامن صدق كل الحقائق على اختلافها وتنوعها؛ وهو يهب العقل الإنساني الحقائق البديهية الأولى، التي تتميز بالوضوح والبساطة، والتي هي الأساس التي تبنى عليها العلوم الإنسانية. وأن الخطأ في الأحكام ليس قاصراً فقط على الحواس الظاهرة، بل يتجاوزها إلى الحواس الباطنة أيضاً. «إن جميع النتائج التي تستنبط من مبدأ ليس بديهياً لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً. ويترتب على هذا، أن جميع الاستدلالات التي أقاموها ـ أي الفلاسفة ـ على مثل تلك المبادىء، لم تستطع أن تؤديهم إلى المعرفة اليقينية... وقد تبينت في حالات كثيرة جداً أخطاء في الحكم أساسها الحواس الظاهرة. وليس الخطأ بقاصر على الأحكام المبنية على الحواس الظاهرة وحدها، بل يجاوزها إلى الأحكام المبنية على

---

(١) القاهرة، ١٩٧٤، السفر الثالث، ١٩/٣١٣ ـ ٣١٧، ٢٠/٣٣٥.

الحواس الباطنية أيضاً، فقد أنبأني أناس بُترت لهم ساق أو ذراع، أنهم ما زالوا يحسون ألماً في جزء البدن المبتور، وهي حالة حملتني على القول بأنني لا أستطيع اليقين بأن عضواً معيناً في جسمي مصاب بشيء، حتى وإن أحسست فيه ألماً»[1].

إن الفلاسفة الحسيين وبعض الفلاسفة العقلانيين، ينكرون كل شيء خارج هذا العالم الحسي أو المادي. ولهذا، فهم يرفضون التسليم بوجود الله، لأنه بنظرهم لا يوجد برهان حسي واحد على وجوده. وهم يذهبون إلى الادعاء بأن الإنسان هو القوة العليا في الكون، وهو القادر على إجراء التعديل أو التغيير فيه. أما الفلاسفة العقيديون الدينيون، فيرون عكس ما يرى الفلاسفة الماديون قائلين: إن الله موجود، والدليل على وجوده، وجود الكون وما ينتظمه من قوانين دقيقة، فضلاً عن وجود الإنسان نفسه وعجيب تركيبه. وإن الإنسان لا يمكن أن يكون مبدأ الكون أو أعلى الكائنات أو القوانين؛ لأن القانون الأعلى هو القانون الذي لا يحتاج في وجوده لقانون آخر، والذي حياته ووجوده مرهونان بإرادته هو لا بإرادة غيره.

وإذا كان بعض الفلاسفة العقلانيين يزعمون بأن الإنسان هو أعلى ما في الكون من موجودات، وهو لا يحتاج إلى غيره؛ وأن إمكانية معرفته بالحقائق القصوى للأشياء، أمر قائم دائماً؛ وإذا كان لا يزال مقصراً في بلوغ ذلك، فلا شك في أن علمه يزداد كل يوم، وليس ما يمنع عليه معرفة كل شيء يريده أو يبحث عنه في يوم من الأيام، حتى تصل معرفته إلى مرتبة الكمال؛ وأن الحاجة إلى وجود الله تنشأ عن الحاجة إلى تفسير أو معرفة ما غمض عن الأذهان، فإذا عرف العقل كل ما هو غامض في هذا الكون، انتفت الحاجة إلى الله؛ فإن الفلاسفة الإيمانيين يجيبون بأن الإنسان عبارة عن مخلوق ناقص ومحدود القدرة؛ لأنه ليس العلة أو السبب في وجود نفسه، ولا يستطيع مباشرة الخلق؛ ولذا، لا بد من خالقٍ هو: الله؛ وأن النفس الإنسانية هبة من الله، لأن قوانين الجسم المادي لا تفسر كيفية وجودها أو اتحادها بالبدن، ولا كيفية حصول الموت.

(١) مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، ط ٢، القاهرة، ص ١٨.

وإذا كان بعض الفلاسفة يعتقدون بأن مذاهبهم تعبر أصدق تعبير عن الحقيقة المطلقة، فإن العلماء يقررون بأن الحقيقة المطلقة لا وجود لها. وإذا كان الفلاسفة الإيمانيون، والإشراقيون، يتحدثون عن حقائق دينية، مصدرها الوحي، فإن العلماء يرفضون ذلك، ويتحدثون عن حقائق علمية مصدرها العقل، وأساسها التجربة.

وإذا كان البحث عن الحقيقة يتجلى في مظاهر نشاطات العقل المختلفة، ووجهها يتعدد بتعدد مجالات العلم المتنوعة، فمما لا شك فيه، أن هذا يعقد المشكلة أكثر، ويجعل إمكانية البحث في المعرفة، أو عن الحقيقة، والوصول إلى نتائج محددة وثابتة، أمراً مستحيلاً. فبالرغم من تقدم وتطور العلوم المختلفة، فإن العلماء يقفون حتى اليوم، ولا سيما في العلوم الإنسانية، كعلم التاريخ، والنفس، والأخلاق، والاجتماع، والبيولوجيا، والطب... الخ موقف الشك والحذر من إمكانية إطلاق الأحكام العامة أو تعميم النتائج المتحققة. ولهذا، فلا أحد يسلم اليوم، بكل آراء أو نظريات سيغموند فرويد، العالم النفساني النمساوي المعروف، الذي يقول عنه كولن ولسن: «دراساته تجريدية، وأسلوبه تجريدي... (فقد قام) بدراسات تحليلية نفسانية سخيفة لعدد من العباقرة، مثل: ليونارد، ودوستوفسكي... وكان مدفوعاً في ذلك بفكرة تحدي عظمة الرجال وتحطيم أمجادهم... من يقرأ فرويد يظن أنه أمام زاعم لنفسه العظمة واللا زلل»[1]. كما أن لا أحد يأخذ ما يقوله يونغ، أو أدلر... الخ على أنه يمثل الحقيقة كلها، بالنسبة إلى حقائق النفس الإنسانية. والعلماء سواء منهم، علماء النفس أو غيرهم، لم يستطيعوا حتى اليوم، تفسير ما يسمى بـ التخاطر: التلباتي Télépathie، أو المعرفة المباشرة التي لا دخل للعقل أو الحواس فيها؛ وكذلك كل الظواهر التي تدخل في نطاق ما يسمى بـ الباراسيكولوجي Parapsychologie. كما أنه لا أحد يعرف حتى اليوم، حقيقة الإنسان، ولا سيما الجانب الروحي منه. فما هي العوامل التي تقرر مثلاً الفرح أو الترح

(١) كولن ولسن، أصول الدفاع النفسي (ترجمة ي. شرورو)، بيروت، دار الآداب، ١٩٦٦، ص ٢٧٦.

عنده؟ وكيف يتم الضحك أو البكاء؟ وكيف يكون الضحك باعتراف العلماء الأطباء اليوم، الوسيلة الناجعة للقضاء على بعض الأمراض المستعصية، دون استطاعتهم تفسير ذلك؟ وكيف تؤثر الإرادة في الجسم المادي، وإلى أي مدى؟ وما هي هذه الإرادة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين المخ والشعور؟ وما هي الخلية، وعناصر تكوينها المادي، وطبيعة الحياة فيها؟ وكيف تتصرف بالشكل الذي تتصرف عليه والذي يوحي بأنها كائن عاقل لا يخطىء؟ وما هي حقيقة السلوك، وطبيعة المشاعر الفردية؟ وكيف يقوم الانسجام بين مختلف النشاطات؟ وما هو الحب؟ وكيف يتم؟ وأين يقوم؟ لقد أعلن ألكسس كاريل[1] Alexis Carrel ١٨٧٣ ـ ١٩٤٤ صراحة في كتابه **الإنسان ذلك المجهول**، عجز العلم عن معرفة حقيقة الإنسان وتكوينه ومصيره؛ وأن علوم الحياة المعقدة أشد التعقيد، متأخرة كثيراً عن علوم المادة، التي تعرف اليقين، لاعتمادها على اللغة الحسابية في التعبير عنها. وليس هناك من أمل في تقدم علوم الحياة، ـ التي هي من أصعب العلوم جميعاً ـ، على غرار علوم المادة، كالميكانيكا، والكيمياء والطبيعة... الخ لاستحالة تجاوز العقبات التي تحول دون ذلك. «هناك تفاوت عجيب بين علوم الجماد وعلوم الحياة... فعلوم الفلك والميكانيكا والطبيعة تقوم على آراء يمكن التعبير عنها بسداد وفصاحة باللغة الحسابية... وقد أنشأت هذه العلوم عالماً متناسقاً كتناسق آثار اليونان القديمة... بيد أن موقف علوم الحياة يختلف عن ذلك كل الاختلاف حتى ليبدو كأن أولئك الذين يدرسون الحياة قد ضلوا طريقهم في غاب متشابك الأشجار، أو أنهم في قلب دغل سحري لا تكف أشجاره التي لا عداد لها عن تغيير أماكنها وأحجامها... فهم يرزحون تحت عبء أكداس من الحقائق التي يستطيعون أن يصفوها ولكنهم يعجزون عن تعرفها أو تحديدها في معادلات جبرية... وما ذلك النجاح العظيم السريع الذي نراه في علمي الطبيعة والكيمياء إلا لأنهما علمان معنويان كمّيان... ولكن علم الكائنات الحية بصفة عامة، والإنسان بصفة خاصة، لم يصب مثل هذا التقدم... إنه لا يزال في المرحلة الوصفية... فالإنسان كل لا يتجزأ وفي غاية

---

(١) هو طبيب فرنسي مشهور.

التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له، وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه، أو في أجزائه في وقت واحد، كما لا توجد طريقة لفهم علاقاته بالعالم الخارجي... ولكي نحلل أنفسنا، فإننا مضطرون إلى الاستعانة بفنون مختلفة، وإلى استخدام علوم عديدة. ومن الطبيعي أن تصل كل هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة... وفي الحق لقد بذل الجنس البشري مجهوداً جباراً لكي يعرف نفسه، ولكن بالرغم من أننا نملك كنزاً من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا... إننا لا نفهم الإنسان ككل... وواقع الأمر أن جهلنا مطبق. فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة... فنحن لا نعرف حتى الآن الإجابة على أسئلة كثيرة، مثل: كيف تتحد جزئيات المواد الكيماوية لكي تكون المركب والأعضاء المؤقتة للخلية؟ (و) كيف تنتظم الخلايا في جماعات من تلقاء نفسها، مثل الأنسجة والأعضاء؟ وما هي طبيعة تكويننا النفساني والفسيولوجي؟ إننا نعرف أننا مركب من الأنسجة والأعضاء والسوائل والشعور، ولكن العلاقات بين الشعور والمخ ما زالت لغزاً... إننا ما زلنا بحاجة إلى معلومات كاملة تقريباً عن فسيولوجية الخلايا العصبية... صفوة القول، إن التقدم البطيء في معرفة بني الإنسان، إذا قورن بالتقدم الرائع في علوم الطبيعة والفلك والكيمياء والميكانيكا، يعزى إلى تعقد الموضوع، وإلى تركيب عقولنا... وهذه العقبات أساسية، وليس هناك أمل في تذليلها... إذ ليس من المحتمل أن تختفي العناصر التي أخرت تقدم علم الإنسان... فعلينا أن ندرك بوضوح أن علم الإنسان هو أصعب العلوم جميعاً»[1].

(٣)

حتى في العلوم النظرية البحتة أو العلوم الدقيقة، يمكن أن تواجه الباحث أو

(١) ترجمة شفيق أسعد فريد، ط ٣، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٧ ـ ١٨، ٢٣ ـ ٢٤.

العالم، صعوبات عدة في إطلاق الأحكام أو تعميمها، كون العلم لا يعرف الكلمة الأخيرة في أية مسألة من مسائله؛ لأن أساسه التطور والتجديد؛ وحقائقه كلها مؤقتة حتى يطرأ ما يزيلها أو يغيرها. وكلنا لا شك، يعرف ماذا طرأ على هندسة إقليدس (٣٢٣ ـ ٢٨٥ ق. م) من تبدل في القرن السابع عشر، وما طرأ على الحساب من تغيير، وما طرأ على علم الفلك من تطور. لقد كان ما وصل إليه بطليموس في الربع الأول من القرن الثاني قبل الميلاد، حول ثبات الأرض، وأنها مركز الكون أو العالم، وكل شيء يدور حولها، هو الحقيقة بعينها لقرون عدة؛ ثم ظهر فساد آرائه وما ذهب إليه، على يد كوبرنيكوس، ونيوتن، وكبلر، وأينشتين، وغيرهم. . . الخ. وكلنا يعرف أيضاً ماذا طرأ على علم المنطق الأرسطي من تطور ملحوظ، وتنوع، إبتداء من القرن السابع عشر وحتى مطلع القرن العشرين. ولعل هذا ما دفع العالم توماس إديسون (١٨٤٧ ـ ١٩٣١) إلى القول: «إن معرفتنا لا تتعدى جزءاً واحداً من مليون».

وإذا كانت هناك بعض المسلمات العلمية Postulats أو الحقائق، أو المعارف الكلية، التي لا يستقيم البحث بدونها، فهذا لا يعني أو لا يحتّم سلفاً، إتفاق كل الباحثين تبعاً لذلك، وتأسيساً على ذلك، على المسائل التفصيلية المتفرعة من هذه المسلمات أو المعارف. فكل الفقهاء المسلمين مثلاً، ومن كافة المذاهب، يؤمنون بمسلمات واحدة، منها وأهمها: الإيمان بكتاب الله: القرآن، وبأنه كلام الله. ومع هذا نرى أنهم لا يتفقون على طبيعة هذا الكلام: هل هو مخلوق حادث وقت نزوله على النبي محمد، أم قديم أزلي قدم الله نفسه. وقد ذهب ضحية هذا الخلاف، الإمام أحمد بن حنبل، لإيمانه بأزلية كلام القرآن وقدمه، قدم الله نفسه، على اعتبار أنه إذا كان الله أزلياً، وجب أن يكون كلامه كذلك أزلياً وقديماً، وإلا كان الله بغير كلام ثم صار له كلام. كما أنهم لا يتفقون في غالب الأحيان على تفسير واحد للآيات القرآنية المختلفة، كالآيات المتعلقة مثلاً بالأحوال الشخصية وبخاصة بالميراث؛ فضلاً عن أنهم لا يتفقون في نظرتهم إلى بعض الأصول أو المبادىء الشرعية، كالإجماع، والقياس، والاستحسان، والاستصحاب. . . الخ. كما يختلفون في تفسيرهم لبعض الأحاديث النبوية،

كقول النبي محمد: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة». وقوله أيضاً: «إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن»، والذي يستند إليه أهل الصوفية في ادعائهم معرفة الحقيقة دون سواهم، وكذلك الشيعة الإمامية في قولهم، بأن الإمام وحده، هو العالم بحقيقة بواطن القرآن أو بالحقيقة المستنبطة، التي ينقلها للناس، بعد أن يتلقاها هو عن طريق الوحي أو الإلهام الروحي. كما يختلفون حول قول النبي: «إن أمتي ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها على ضلال ما عدا واحدة فقط هي الفرقة الناجية».

فعبد القاهر البغدادي مثلاً، يرى أن الفرقة الناجية هي أهل السنّة، في حين يرى أهل الشيعة بأنهم هم أهل الفرقة الناجية؛ فضلاً عن أن كل فرقة من أهل الشيعة تدّعي النجاة فقط دون غيرها من الفرق. إن الشيعة يقولون: إن هناك شريعة وحقيقة. الشريعة هي المظهر الخارجي للحقيقة، والحقيقة هي البعد الداخلي للشريعة. الأولى: ظاهر. والثانية: باطن. والظاهر رمز يرمز إلى خفي مقصود. والباطن هو المرموز إليه. الظاهر له مكانه وزمانه. وأما الباطن فأزلي بغير مكان أو زمان. وإدراك هذا الباطن محتاج إلى عارف بالسرّ وذلك هو النبي؛ لكن النبوة قد ختمت بمحمد، فما وسيلتنا من بعده إلى كشف السر الحقيقي الخافي وراء الظاهر؟ لا بد أن يكون هنالك «إمام» معصوم من الخطأ، يخلف النبي، ليكون هو كاشف الأسرار. . . العارف بسر الحقيقة[1]. ناهيك عن أن كلاً من الخوارج والقدرية يزعمون أن النجاة لهم وحدهم دون غيرهم من الفرق. وفي هذا الشأن يقول عبد الفتاح شلبي في كتابه أبو علي الفارسي: «وبجانب المعتزلة فرق الخوارج والروافض والكرامية والجبرية والمرجئة والصوفية. . . وكل هؤلاء. . . لهم آراء في أصول الدين والعقيدة يدافع عنها بالحجة ويدعو إليها بالدليل ويقارع غيره بالقياس والتعليل»[2].

وقد يتعدد تفسير الآية الواحدة بتعدد المذاهب الفقهية، كالآية التي تقول:

---

(١) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط ٤ بيروت، دار الشروق، ١٩٧٨، ص ١١١ - ١١٢.

(٢) مصر، ١٣٧٧ هـ، ص ٢٢.

﴿إنما وليكم اللّهُ ورسولُه والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[1]. فضلاً عن أن فقهاء المذهب الواحد، قد يختلفون في نظرتهم إلى الآية الواحدة، في المكان الواحد والزمان الواحد، كالآية التي تقول: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾[2].

كما قد يختلفون في اجتهاداتهم حول بعض المسائل الفقهية، كمسألة حِلِّيَة استخدام أو استعمال الكحول الطبية «السبيرتو»، أم لا.

وفي هذا الصدد، يقول (الشيخ) عبد الله العلايلي في كتابه، أين الخطأ؟ «ومَن يروم إحصاء ما للفقهاء من آراء واجتهادات، إن في الحدّ، أو القصاص، أو التعزير، أو القَوَد، أو القسامَة، أو الأرْش، . . . الخ يكون كمن يطلب بيض الأنوق أو الأبلَقَ العقوق. فاختلافاتهم تطرحك في بحر لجي غير ذي ساحل، وإلى أغوار ليست بذات قرار»[3].

كما أن علماء اللغة قد يختلفون فيما بينهم حول معنى اللفظة الواحدة، وكيفية التلفظ بها أو ضبطها، حتى إن الإنسان ليضيع في متاهات كثرة الآراء المتضاربة والتفسيرات المتفاوتة. فلفظ «القطاع العام» مثلاً الذي تتناقله الألسن بكثرة، يثير الحيرة في الذهن. فـ عبد الله العلايلي يرى أنه «من المؤسف اضطراب المعاجم وعدم دقتها في الضبط لهذا المصطلح العباسي. . . فالقطاع بالمعنى الهندسي ثم الاجتماعي هو في محيط المحيط للمعلم بطرس البستاني، بضم الأول وتخفيف الثاني. وجاراه الشويري في معجم الطالب، وإلياس أنطون الياس في القاموس العصري العربي الإنجليزي، والدكتور محمد شرف في معجمه الطبي والعلمي. . . وهو بكسر الأول وتخفيف الثاني في المعجم الوسيط المصري الصادر عن مجمع اللغة العربية، وهنا الطامة. . . وصوابه كما ضبطه الخوارزمي الذي عاش سنة ٣٦٦ هـ في مفاتيح العلوم «بفتح القاف وتشديد الطاء»

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨، ص ٤٤.

(ص ١٢٠)، . . . وهل أشنع من هذا. فمهمة المعاجم أنها كالنبراس، فإذا كانت هي في حاجة إلى نبراس لإزاحة وجه الظلمة، فما الشأن بالناس، وهل يلامون إذا تأففوا، خصوصاً والمعجم الوسيط الصادر عن مجمع لغوي، حين يعتمد الخطأ، معناه أنه يزكيه و«يكرسه» رسمياً، فمن الملوم»[1].

ثم إن فقهاء القانون الوضعي أو المدني كثيراً ما يختلفون حتى في البلد الواحد، في نظرتهم إلى القاعدة القانونية الواحدة، ويؤدي بهم الأمر إلى اجتهادات فقهية متفاوتة. ومن هنا كانت القاعدة الفقهية: «مَن اجتهد فأصاب فله أجران،ومَن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد».

ويذهب علماء الأصول في اختلافهم، إلى حدّ التساؤل، فيما إذا كان الحق واحداً أو متعدداً؟ فبعض علماء الأصول، يرى أن المسائل الفقهية، إما أن يكون فيها نصّ من كتاب الله أو سنّة نبيه، وحينئذ يجب اتباع هذا النص أو الحكم، إذ لا يصحّ الاجتهاد مع وجود النصّ؛ وإما ألا يكون فيها نصّ كهذا، وهنا موضع الاختلاف بينهم.

فقد رأى جمهور المعتزلة، ومنهم: أبو بكر الباقلاني، و أبو هذيل العلاف، و أبو علي الجبائي. . . الخ، بأن حكم الله، في كل مسألة من هذه المسائل، هو ما أدّى إليه اجتهاد المجتهد، وغلب على ظنه بالدليل. وإذن، فكل مجتهد فيها مصيب؛ وحكم الله في حقه، وحق مَن يقلده ويأخذ باجتهاده، هو الأجر والثواب.

ورأى آخرون، ومنهم: الإمام الشافعي، و أبو حنيفة، و إبن حنبل، و الأشعري. . . الخ أن الحق في كل مسألة من هذه المسائل، واحد غير متعدد؛ وعلى هذا، يكون المصيب من المجتهدين، واحداً فقط، وما عداه، مخطئين؛ لكن هذا المصيب لا يمكن تعيينه على وجه التأكيد.

والخلاف هو، فيما إذا كان المجتهد، الذي لم يظفر بالحق في نفسه، آثماً أو معذوراً؟ يرى بعض المعتزلة، كابن الأصم، أنه آثم؛ لأنه ما من مسألة إلا

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤.

والحق فيها متعين، وعليه دليل قاطع، فمَن أخطأ فهو آثم. أما البعض الآخر، فيرى بأنه غير آثم. لأن هذا الدليل، قد يكون خفياً غامضاً؛ ولذا، فهو معذور لهذا السبب.

(٤)

وإذن، فإن إعمال الفكر أو العقل في الدين مثلاً، وفي زمان محدد ومكان معين، قد لا يكون هو نفسه دائماً في كل مكان وزمان، وغالباً ما يتغير بتغير المكان والزمان، لمسايرة الأوضاع المستجدة باستمرار، كما تقتضي الشريعة ذاتها. وهناك من الفلاسفة مثل، هيراقليطس و هيغل، من يقول بأن الوجود في صيرورة دائمة وفي تطور دائم، وأن الحقيقة تبعاً لذلك، في تبدل مستمر، وبالتالي، فهي دائمة التغير. ولذا، فليس ثمة حقيقة ثابتة دائمة، ولا يمكن الحديث عن حقيقة مطلقة؛ فنحن لا نتنشق رائحة الوردة مرتين، ولا نغتسل في مياه النهر الواحد مرتين. ثم إن نتائج العلم المتفق عليها أو بالأحرى المسلم بها، لا تعتبر صحيحة وثابتة، بالمطلق؛ لأن العلم لا يعرف الجمود أو الثبات، وإنما يقوم على التطور والتغير باستمرار. فحتى القرن التاسع عشر، كان العلماء مثلاً، يعدون الإسفنج من فصيلة النبات، إلى أن ثبت لهم أنه من فصيلة الحيوان.

إن البعض، يتحدث عن حقائق علمية مصدرها العقل؛ وآخر، يتحدث عن حقائق دينية مصدرها الوحي؛ وثالث يتحدث عن حقيقة واحدة دينية وعلمية، إذا لم يضل العقل في بحثه عن الحقيقة وسعيه إلى اكتشافها؛ لأن الدين والعلم لا يتناقضان؛ بمعنى أن الحقيقة العلمية لا تخالف الحقيقة الدينية، لأن الحقيقة لا تضاد أو تعارض حقيقة أخرى. فـرينه ديكارت، وبليز بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢)، يريان أن الحقيقة لا تُعرف بالعقل وحده، وإنما بالبداهة والفطرة والوحي أيضاً. إن ديكارت يرى في كتابه مقال عن المنهج، أنه ينبغي علينا ألا نتقبل شيئاً على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك. وهو يقول في كتابه التأملات: «إن هذه الفكرة (فكرة الله الكامل) لم أستمدها من الحواس، ولا هي اختراع ذهني أو مجرد وهم، لأنني عاجز عن أن أنقص منها شيئاً أو أزيد

عليها. لا يبقى لي إلا القول بأن هذه الفكرة قد وُلدت ووُجدت معي منذ خُلقت. . .»[1]. كما يقول في كتابه مبادىء الفلسفة: «إن من واجبنا أن نتخذ لنا قاعدة معصومة إن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ما عداه. . . إن ثمة حقائق اختص بها العقل الإنساني. . . وتلك هي حقائق الفلسفة. أما حقائق التنزيل التي هي موضوع علم اللاهوت فإنه ليس في وسع الإنسان أن يخوض فيها اللهم إلا بنعمة إلهية خارقة للطبيعة»[2]. و برتراند راسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) يقول في كتابه مشاكل الفلسفة: «هل توجد في العالم معرفة يقينية لدرجة أنه لا يمكن لأي شخص عاقل أن يشك فيها؟ هذا السؤال الذي قد لا يبدو صعباً لأول وهلة، هو في الحقيقة من أصعب الأسئلة التي يمكننا أن نسألها. . . ففي حياتنا اليومية نسلم بيقينية أشياء كثيرة نجدها عند الامتحان الدقيق مملوءة بالمتناقضات الظاهرة بحيث لا يساعدنا على معرفة ما قد نعتقد أنه معرفة حقاً إلا قدر عظيم من التفكير. . . وهنا يبدأ بالفعل أحد الاختلافات التي تسبب ارتباكاً شديداً في الفلسفة، وهو الاختلاف بين الظاهر و الحقيقة، بين ما تبدو عليه الأشياء، وما هي عليه. فالرسام يرغب في أن يعرف ما تبدو عليه الأشياء، والرجل العملي والفيلسوف يرغبان في معرفة ما هي الأشياء. ولكن رغبة الفيلسوف في معرفة هذا أشد من رغبة الرجل العملي. . . ولكن هناك ثنائية فيما يتعلق بمعرفة الحقائق. فقد نعتقد بما هو باطل كما نعتقد بما هو حق. فنحن نعرف أن أناساً مختلفين يأخذون بآراء مختلفة ومتعارضة في موضوعات كثيرة مختلفة. وإذن فمن الضروري أن تكون بعض الاعتقادات خاطئة. وما دامت الاعتقادات الخاطئة تصدق بنفس القوة التي تصدق بها الاعتقادات الصحيحة، فإنه يصبح من المسائل الصعبة أن نعرف كيف نميزها من الاعتقادات الصحيحة. كيف نعرف في حالة ما أن اعتقادنا ليس خاطئاً؟ هذا سؤال من أصعب الأسئلة، لا يمكن أن نجيب عليه إجابة كاملة مرضية، ومع ذلك فهناك سؤال مبدئي أقل صعوبة وهو: ماذا نعني بالحق والباطل. . . وضرورة إفساح المجال للباطل تجعل

---

(١) التأمل الثالث.

(٢) (عن) زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص ١٩٢.

من المستحيل أن ننظر إلى الاعتقاد على أنه علاقة بين العقل وشيء واحد، تلك العلاقة التي يمكن أن نقول إنها هي التي نعتقدها. فإذا نظرنا إلى الاعتقاد على هذا النحو فإننا نجد أنه كالمعرفة المباشرة لا يترك مجالاً للتقابل بين الحق والباطل، بل يصبح من الضروري أن يكون حقاً دائماً. . . والعلاقة المتضمنة في الحكم والاعتقاد يجب إذا ما أفسحنا المجال تماماً للباطل أن تؤخذ على أنها علاقة بين حدود متعددة لا بين اثنين فقط. . .»[1].

(٥)

هذا لا يعني أننا نشكك بصورة مطلقة في إمكانية التوصل إلى معرفة الأشياء أو بعضها على الأقل؛ لأن معرفة الحقيقة لا يمكن أن تكون رهناً بالذاتية الفردية وبسمات الإنسان المزاجية، كما يرى المشككون والسوفسطائيون، وإنما هي نتيجة أو ثمرة نظرة العقل السليم في الأشياء ومعرفة قوانينها وعللها. ولذا، فالمعرفة التي لا تستند إلى براهين أو حجج ثابتة، ولا تقوم على مسلمات بديهية، لا يمكن التسليم بها، ويمكن بالتالي الطعن فيها وإقامة الحجج التي تناقضها وتدحضها. مع الإشارة إلى أنه كلما قامت المعرفة على دعائم ثابتة ومفصلة وواضحة، كلما كانت هذه المعرفة حقيقة أكيدة وساطعة، ولا مجال للشك فيها، وإن لفترة معينة من الزمن، كالحقائق المتعلقة بالعلوم الرياضية أو النظرية البحتة. وكلما كانت المعرفة مرتكزة على أسس قابلة للجدل أو النقاش، كانت المعرفة بعيدة عن الصحة والتمايز والثبات.

وبين وجهة نظر القائلين بأن المعرفة نسبية، وهي أسيرة المكان والزمان، ووجهة نظر الزاعمين بأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة المطلقة التي تتعدى حدود المكان والزمان لتصبح كذلك في كل مكان وفي كل زمان؛ رأينا من المناسب ألا نخوض في مشكلة المعرفة، التي هي في النهاية، مشكلة فلسفية قديمة، انعكس الاختلاف فيها وحولها على كل المباحث أو العلوم التي تروم الحقيقة.

---

(١) برتراند رسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل وعطية هنا، ط ١، ١٩٤٧، ص ٩، ١١، ١٠٢، ١٠٦-١٠٧.

ورأينا هو، أن الحقيقة الإنسانية المطلقة لا وجود لها، وهي مجرد حلم دائم عزيز المنال، وبأن الحقيقة موزعة هنا وهناك وهنالك، ولا يحيط ولا يمكن أن يحيط بها مذهب فكري واحد أو عالم واحد، وليس أدلّ على ذلك، من تبدل الحقائق العلمية والاجتماعية باستمرار، وقصور العقل عن الادعاء بالوصول إلى الحقيقة المطلقة. إن العلم بالرغم من تقدمه الهائل في حقل التكنولوجيا والفضاء والاختراعات، لا يعرف حتى اليوم حقيقة الإنسان ولا مصيره وتكوينه، ولا أسباب أو علاج كثير من الأمراض التي تفتك به. إن الإنسان لم يزل بالنسبة إلى العلم والعلماء، لُغز الكون الأكبر، في طبيعة تركيبه وأحاسيسه، وما زالت صرخة سقراط منذ حوالي أكثر من ألفي سنة من الزمان «إعرفا نفسك بنفسك» Con-nais-toi toi-même تعبر أصدق تعبير عن جهل العلم بحقائق الإنسان والطبيعة الإنسانية.

إن الحديث عن الحقيقة الإنسانية الواحدة، وعن وحدة الحقيقة في كل مكان وزمان، كالحديث عن الجمال الذي لا يتمظهر في شيء واحد أو في موجود واحد، والذي قد يتغير باستمرار، ولا يمكن لمخلوق واحد أن يدّعي بأنه يمتلك أو يمثل الجمال كله. إن الجميل غير الجمال، كما أن العدالة غير العدل أو العادل. وبالرغم من وجود تصور عام ووضعي للجمال الفني أو الإنساني، وبالرغم من إمكانية التحدث عن الجمال ومقاييسه بعامة، وتبعاً لذلك، من إمكانية إجراء الاحتفالات المتعلقة بانتخاب ملكة جمال الكون أو بالأصح ملكة الجميلات، فإن لكل إنسان ذوقه الخاص في الجمال، ويعجبه جمال معين بذاته دون آخر، فيحب امرأة دون أخرى، ويفضل لوحة فنية على أخرى، ويعجب بمنظر دون آخر، ويميل إلى شاعر دون غيره. والعدالة غير العدل والعادل. العدالة مفهوم مطلق غير متحيز في مكان أو زمان، يتلمسها وينشدها كل إنسان أينما كان، في حين أن العدل[1] والعادل من «ماصدقها»، وهو وثيق الصلة بالجزء والحدث والمكان والزمان. وقد يتغير من مكان إلى مكان ويختلف من زمان إلى زمان، بل قد يختلف النظر إليه في الزمان نفسه من مكان لآخر. فما قد يعدّ موقفاً عادلاً أو حكماً

---

(١) نقول: شاهد عدل، وشهداء عدول، وحاكم عدل، وكاتب بالعدل.

عادلاً في الدول التي تدين ـ أو كانت تدين ـ بالاشتراكية أو الشيوعية مذهباً، كمعاقبة المرتشي أو التاجر المحتكر لبعض السلع، التي يخبئها بقصد بيعها بأكثر من سعرها، معاقبة قاسية، قد تصل إلى حدّ الإعدام، قد يعدُّ موقفاً متعسفاً أو حكماً ظالماً في الدول التي تدين بالرأسمالية مذهباً لها. وبمعنى آخر، إن مفهوم الجريمة وعقابها العادل قد يختلفان من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، في حين يبقى دائماً في الإمكان التحدث عن العدالة أو تصور مفهومها. والحقيقة ليست شيئاً محدداً حتى يمكن امتلاكها أو حيازتها، كامتلاك المال أو حيازة الأرض، وبالتالي حتى يمكن الحديث عنها بصورة جازمة وحاسمة. فضلاً عن أننا عندما نتحدث عن امتلاك المال أو حيازة الأرض، فإننا نقصد بذلك، امتلاك بعض المال وحيازة جزء من الأرض، لأنه لا أحد يمتلك كل المال ويحوز على كل الأرض.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الحقيقة. فلا أحد يمسك بها كلها بصورة تامة، وإنما قد يحوز على جزء منها، شخص معين، أو عقيدة معينة، أو مذهب فكري محدد، كما يحوز على جزء آخر منها، شخص آخر، ومذهب فكري آخر، أو عقيدة أخرى، وهكذا دواليك. فنحن مثلاً، قد نرى في الحدث الواحد، وفي الرأي الواحد، وجهاً للصحة ووجهاً آخر مغايراً له؛ كما قد نرى في المشهد الواحد، رأيين مختلفين، إذا نظرنا إليه من موقعين متغايرين. وقد ننظر إلى الحقيقة من جهات مختلفة وبوجهات نظر متفاوتة، وتكون كل منها صحيحة بحد ذاتها، لأن أياً منها لا يعبر تماماً عن الحقيقة كلها. ولهذا يقول كارل ياسبرز الفيلسوف الوجودي الألماني: «إن الحقيقة ليست ملكاً لأحد، وإنما البشر جميعاً هم ملك الحقيقة». كما يقول أفلاطون: «إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. ومثال ذلك، عميان انطلقوا إلى فيل، وأخذ كل واحد منهم جارحة منه، فجسَّها بيده ومثَّلها في نفسه. فأخبر الذي مسّ الرِّجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة. وأخبر الذي مسّ الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة. وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق... فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك... فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل

عليهم حتى فرقهم».

ويرى أرسطو، بأن إدراك الحقيقة، شيء عسير جداً؛ لأنه يحتاج إلى مساهمة كل العقول في ذلك، مساهمة فعّالة: عقول الماضين ومساهماتهم، كما عقول الحاضرين و الآتين،حتى ولو كانت مختلفة فيما بينها. «البحث عن الحقيقة، عسير جداً، من جهة، وسهل، من جهة أخرى. ويبرهن الواقع على أن لا أحد يدرك الحقيقة إدراكاً كاملاً، ولا أحد يجهلها جهلاً كاملاً. فكل فيلسوف يجد ما يقوله في الطبيعة. كل قول من هذه الأقوال هو لا شيء أو هو شيء زهيد جداً، إذا نظرنا إليه على انفراد؛ غير أن مجموع الأقوال يأتي بنتائج قوية. فمن العدل إذن أن نشكر لا الذين نتفق وإياهم في الأفكار وحسب، بل الذين يختلفون عنا في الآراء. لقد ساهم هؤلاء في البحث عن الحقيقة لكونهم أنموا فينا القدرة على التفكير»[1].

وها هو الغزالي يقرر أن الحق لا يعدو أن يكون إما إلى جانب المتكلمين الذين يدّعون أنهم أهل الرأي والنظر؛ أو الفلاسفة الذين يدّعون أنهم أهل المنطق والبرهان؛ أو الصوفية الذين يزعمون أنهم أهل المكاشفة والمشاهدة والحقيقة الخالصة الثابتة؛ أو الباطنية الذين يقولون إنهم أصحاب العلم المخصوص المستفاد من الإمام المعصوم.

(٦)

ولا شك في أن المحنة أو الفجوة المتعلقة بالحقيقة الفلسفية، هي أن الفلاسفة يقررون الحقيقة في جملة من التعاريف أو الحدود. ومن المعروف أن الحدود أو التعاريف أمر غير ثابت من الناحية العلمية أو بالأحرى بنظر العلماء، فضلاً عن بعض المناطقة المحدثين. فإذا قلنا مثلاً: أن أ هو ج،فذلك يعني أن أ يساوي ج، وبالتالي، يكون الحديث عن أ كالحديث تماماً عن ج، ولا يكون عندنا بالتالي، أية قضية منطقية أو جملة خبرية مفيدة. أما إذا كان أ يشبه فقط ج في بعض النواحي دون الأخرى، فذلك يوجب تحديد النواحي المختلفة عن أ والتي تجعل ج شيئاً مغايراً لـ أ.

(١) جيروم غيث، دائرة المعارف (لفؤاد أفرام البستاني) مادة «أرسطو».

وإذا قلنا مثلاً: إن «الشجاعة ملكة محمودة»، فمما لا شك فيه أن تعريف الشجاعة كذلك، ليس تعريفاً دقيقاً، إذ ليست الشجاعة محمودة دائماً. فقد تكون محمودة في وقت ما، وفي أمر ما، أو حدث ما، وقد لا تكون كذلك في وقت آخر، وفي أمر آخر، أو إزاء حدث آخر في الوقت نفسه، بل تهور لا أكثر ولا أقل، إلا إذا ميزنا بين المفهوم الصوري الواحد للفظ وبين المعنى الفعلي المتعدد له على وجه الاحتمال.

وإذا عرّفنا السرقة الموصوفة، بأنها جريمة تستخدم فيها القوة، وعقابها: الإعدام إذا أدّت إلى القتل، فإن كل القوانين سواء منها الدينية أو الوضعية، تنفي عن فعل السرقة هذه، صفة الجريمة، حتى ولو أدت إلى القتل، وذلك إذا كان السارق قد خاف على نفسه من التلف جوعاً أو عطشاً، ولا يوجد بحوزته ما يستطيع أن يمسك به رمقه، فقام بفعل السرقة واستطراداً القتل، إزاء من حال بينه وبين حاجته فقط.

من هنا لا يهتم العالِم بالتعاريف أو بالأحرى تقلّ عنايته بها، ويولي اهتمامه بدلاً من ذلك، في النظر في العلاقات القائمة بين الأشياء، التي بمعرفتها فقط، يمكن الحديث عن معرفة ما. إن العالم يهتم بمعرفة العلاقات بين الأشياء والأجسام، كمعرفة العلاقة بين الماء والأجسام المختلفة، وسبب طفو بعضها دون الآخر؛ في حين أن الفيلسوف يهتم بتعريف الماء ومعرفة ماهية الجسم... الخ. إن الفيلسوف مثلاً، قد يقرر استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين في الشيء الواحد، كالحرارة والبرودة. لكن العالم يرى أن الحرارة والبرودة كناية عن درجات مختلفة لجسم واحد، ناتجة عن سرعة حركة جزيئات هذا الجسم بعينه. فكلما زادت حركة جزيئات هذا الجسم، زادت حرارته؛ وكلما نقصت أو تلاشت حركة الجزيئات داخل هذا الجسم، انخفضت درجة حرارته؛ ولهذا فلا تناقض بين البرودة والحرارة على الإطلاق.

(٧)

لكن الخلاف ليس قائماً فقط بين العلماء والفلاسفة، بل هو قائم بين العلماء

أنفسهم، والفلاسفة أنفسهم ـ كما أشرنا ـ. فـ العلماء حتى اليوم، لا يعرفـون بالتمام، أو بالأحرى هم مختلفون فيما بينهم، حول طبيعة العلاقة القائمة بـين فسيولوجيا المخ ووظيفة العقل؛ فضلاً عن أنهم غير مجمعين على أن عمل المخ يشبه العمل الإلكتروني على وجه الدقة. والفلاسفة الدينيـون يتحدثـون عن وجود الله وعن صفاته. والفلاسفة الماديون المتشككون يرفضون مجرد البحث في مسألة وجود الله. والمسألة شائكة تتجاذب كلاً من أهل العامة والخاصة على حدّ سواء. وقد يكون لإعمال النظر بعمق في الأشياء والكون ما يساعد على إجلاء هذه المعضلة، أو على الأقل ما يخفف من حدة الجدال حولها أو بشأنها. ولعل الإنسان بالنسبة إلى الله، كنسبة الهرة أو الكلب للإنسان. فالهرة مثلاً، تدرك أن ثمة كائناً يهيىء لها ما تحتاجه من غذاء، ولكنها لا تعلم حقيقة هذا الكائن ولا تستطيع تصوره. وكذلك الإنسان يعـرف أن هناك قـوة فاعلة في الكـون وفي الحياة، وهو يتحدث عن هذه القوة باستمرار، مستعملاً ألفاظاً كثيرة من حظ، وقدر، وصدفة... الخ دون أن يستطيع معرفة هذه القوة الفاعلة في حياته وفي الكون، ودون التمكن من تصورها والإحاطة بها على حقيقتها.

إن موقف الإنسان من الله أو من القوانين العليا، يشبه موقف الحيوان من الإنسان. فكما أن الحيوان لا يعرف شيئاً عن القانـون الإنساني الـذي يجعل الإنسان يقدم على ذبحه، في حين أنه أمر طبيعي بالنسبة إلى الإنسان، فكذلك الإنسان، الذي يضربه المرض دون غيره أو يولد مريضاً، لا يعرف شيئـاً عن القانون الإلهي الذي يجعله مريضاً دون غيره، في حين أنه قد يكون أمراً طبيعياً لدى القوانين العليا. وإذن، فـإن علم الإنسان بـالقوى العليـا كعلم الحيوان بالإنسان، وهو علم بوجودها فقط، وعلم يناسب ملكاته الخاصة دون أن يتعدى ذلك إلى معرفـتها كما هي بالتمام.

لذا، يمكن القول: إن المعرفة نوعان: **معرفة بوجود الأشياء**، سواء منها الدنيا أو العليا، وهذا أمر مستطاع لكل كائن مفكـر. **ومعرفـة حقائق هـذه الأشياء**، وهي معرفة ممكنة فيما يتعلق بالموجودات الدنيا فقط، ولكنها متعذرة أو مستحيلة بالنسبة إلى الموجودات العليا؛ لأن الموجودات أو القوانين الدنيا تكون

خاضعة للقوانين العليا، وليس العكس.

والفلاسفة الذين يسلمون بوجود القوانين العليا وبوجود الله، يختلفون في نظرتهم إلى قدرة الله وأثره في علمه أو معلومه. ففي حين أن بعضهم يتحدث عن إمكانية فاعلية الله في القوانين الدنيا التي تحكم الكون والحياة والإنسان، وعن حريته وإرادته المطلقة في التغيير؛ يرى آخرون أن القوانين العليا لا يمكن أن تؤثر البتة في القوانين الدنيا، وأن ما أراده الله بإرادته القديمة، لا يمكن أن يتغير بعد ذلك لأي سبب من الأسباب. ولا شك في أن المسألة شائكة ومستعصية على الحل.

ولعل البحث في الأشياء أو الموجودات بصورة عامة ودون تخصيص، ومن ثمة، إطلاق الأحكام العامة بشأنها، هو الداء الذي ينبغي تجنبه. فالادعاء مثلاً أو التسرع في الحكم، بأن قضبان الحديد هي التي تحمل سقف المنزل، قد يثير التساؤل فيما إذا كانت قضبان الحديد هي التي تحمل السقف فعلاً، أو أن القوانين الفيزيائية المتعلقة بالصلابة والناتجة عن عمل جزيئات الحديد هي التي تحمل السقف؟ والحكم بأن الماء هو الذي يحمل السفينة، قد يثير التساؤل عن قدرة الماء على حمل السفينة، إذا ما انعدمت القوانين الفيزيوكيميائية التي تحكم ذرات العناصر التي يتكون منها الماء، والتي تجعل السفينة تطفو على سطحه؟ وإذا افترضنا أنَّ الماء فقد القوانين الفيزيوكيميائية الناتجة عن ذرات عناصره، أفلا يفقد الماء طبيعته، وبالتالي، كل أثر له؟

(٨)

لذا، رأينا من المناسب أن نعرض لشواهد أو لتطبيقات عملية، تبين مدى اختلاف الناس والباحثين في وجهة نظرهم إلى الحقيقة، بدلاً من البحث في نظرية المعرفة، بحثاً نظرياً، تنوء المكتبة العربية فضلاً عن المكتبات العالمية، بكثرة الباحثين فيها... ورائدنا من وراء كل ذلك، هو أن يتأنى العلماء والباحثون ولا سيما العرب والمسلمون منهم، في مباحثهم وفي استنتاجاتهم، ولا يتسرعون في أحكامهم، ويقعون فريسة سهلة لما أسماه فرنسيس بيكون Bacon

في كتابه الأورجانون الجديد *Novum Organon*، وكذلك رينه ديكارت في كتابه مقال عن المنهج *Discours de la Méthode* ، ضحية أوهام المسرح Idoles. وقد يكون في ذلك، ما يقرب من وجهات النظر المتباعدة بين الناس، ويقضي على الغلواء في الأحكام، والتشدد في المواقف، وهو غايتنا وما نصبو إليه في حقل المعرفة الإنسانية.

إن الحقيقة قد تصبح مشكلة وشقاء بالنسبة للإنسان العارف وغيره من الناس على حدٍّ سواء، وذلك في بلد أو مكان واحد يضم أجناساً أو أقواماً مختلفين، يؤمنون بمذاهب دينية وأفكار فلسفية مختلفة. فإذا حاول أحد أن يفرض آراءه وما يؤمن به، على الآخرين، على أساس أن الحق إلى جانبه، فإن ذلك يصبح نوعاً من التعسف والظلم. وقد يتمسك كلٌ بآرائه ومعتقداته، ويحاول أن يفرضها بدوره على الآخرين، لاعتقاده أنها تمثل الحقيقة كلها، والخير كله، فيقوم الصراع بين الناس، بدلاً من أن ترتفع أعمدة الوئام والسلام فيما بينهم.

وإذن، فالحقيقة، قد تصبح نقمة بسبب المتاعب التي تورثها للحائز عليها، والباحث عنها، والداعي لها بالإكراه، وليس عن طريق الإقناع. وقد تصبح ستاراً لقيام وانتشار أشد العواطف الإنسانية ثورة وشراً. وإذا كانت الحقيقة لا تقبل الثبات، وهي نسبية بعامة، فمعنى ذلك، أنه ينبغي أن يقوم نوع من التفاهم المتبادل بين الناس الذين يدينون بمعتقدات شتى، حتى لا يتحول بعض الاختلاف الفكري حول كل الحقيقة، إلى خلاف مادي أو دموي، فيروح الجميع ضحية هذه الحقيقة الخادعة، التي لا تعرف الثبات أو الشمول.

صحيح أن العقل مشترك بين جميع الناس، ولكن من الصحيح أيضاً، أنه ليس هناك من عقل واحد لدى جميع الناس. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن نتحدث عن حقيقة واحدة مطلقة، ولو كان العكس صحيحاً، لكان كل الناس ينعمون بدرجة واحدة من المعرفة، والطمأنينة، والمحبة، والسلام العام.

ولا بد من الملاحظة أنه إذا ما أصرّ الإنسان الفرد على أن يكون نمطاً خالصاً لفكره أو لما يؤمن به أو يعتقد به، فإن ذلك سيؤدي به، أو بالأحرى سيدفعه إلى العمل على «التهام» الآخرين، إذا لم يوافقوه على آرائه وما يدين به. وهذا يعني،

أن الاختلاف بين الناس حول الحقيقة، ينبغي ألا يمنعهم من العيش سوية. فهناك فرق بين الفكر والواقع، تماماً كما أن هناك فرقاً بين السلوك المعاش والمثل العليا من الأخلاق. وقد يصح القول، إن الحديث عن المثل الأخلاقية ما هو إلا حديث فكري أو نظري خالص، لأن المثل القابلة للتحقق فعلياً، هي المثل القائمة والمتمثلة بالسلوك العملي. وما هو قائم فعلاً هو الواقع، في حين أن المثل ما هي إلا ضرب من التمنيات والأحلام حتى تحققها. وإذا كانت الحقيقة حتى العلمية الخالصة، منها، متغيرة على الدوام، فالواجب يحتم على من يعتقد أو يؤمن بشيء ما، أن لا يكون جازماً ودقيقاً، لأنه لا يعلم حقيقة إن كان ما يؤمن به هو الحقيقة بعينها أم لا، حتى ولو كان ذلك لفترة وجيزة من الزمن.

وإذا كان صحيحاً أن الفلاسفة يختلفون فيما بينهم حتى في المبادىء الأولية للفلسفة، ولكل منهم طريقته الخاصة في البحث، فالواقع أن هذه الخلافات لا وجود لها في واقعهم المعاش. وإذا رأى بعض الفلاسفة، أن وظيفة الفلسفة الأولى، هي تغيير العالم، وأنها وسيلة عمل لأجل ذلك؛ فهذه الرؤية بنظر البعض الآخر، ما هي إلا خلط بين المعرفة والواقع، وتجاهل تام لوظيفة الفكر وحقيقة الفلسفة. فالفلسفة: نشاط «لا يهدف إلى مصلحة، وهو نشاط موجه نحو الحقيقة المرجوة لذاتها، وليس نشاطاً نفعياً من أجل القوة للتسلط على الأشياء»[1].

(٩)

إننا نرى، أن الاختلاف بين الناس، سواء منهم العلماء، أو الفلاسفة، أو المثقفون، أو الجهّال، يعود، ـ وإن بدرجات متفاوتة ـ، إلى تسرعهم في إطلاق الأحكام، دون أن ينظروا بعناية ودقة فيما يقررونه، أو يتيقنوا من صحة ما يقولونه. ناهيك عن أنهم يتناقضون أحياناً حتى مع أنفسهم، ويغيرون آراءهم بحسب تطور حياتهم، واختلاف أمكنتهم.

---

(١) جاك ماريتان، جدوى الفلسفة، بيروت، ص ١٦.

ولعل أبا العلاء المعري، ـ شاعر الفلاسفة، وفيلسوف الشعراء ـ، أول من تنبه إلى هذا، وعبّر أصدق تعبير عن ذلك، بقوله:

في اللاذقية ضجة
ما بين أحمد والمسيح
هذا بناقوس يدق
وذا بمئذنة يصيح
كل يعظم دينه
يا ليت شعري ما الصحيح

زعم المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الأموات، قلت إليكما
إن صحّ قولكما فلست بخاسر
أو صح قولي، فالخسار عليكما

أما اليقين، فلا يقين! وإنما
أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

ولهذا، ينبغي الاحتراز من التسرع في الأحكام، وتجنب الهوى عند النظر في الأمور، وذلك حتى لا يبقى مجال للشك في صحة كل حكم يطلق، بحيث يلقى قبولاً من لدن كل الناس العقّال، فلا يكون هنالك أدنى خلاف. إنه يتوجب على كل باحث، أو عالم، أو إنسان، ألا يقبل شيئاً على أنه حق، ما لم يتأكد أو يتيقن أنه كذلك، يقيناً يتميز بالوضوح والجلاء التّامين، لا يحتاج إلى كبير عناء لتلمسه أو اكتشافه. كما أنه يتوجب على كل باحث أو دارس، أن يدرك بأن التعارض القائم بين الأفكار المختلفة، لا يعني، أو بالأحرى لا يستتبع بالضرورة الشك في صحتها جميعاً، أو في صحة بعضها دون الآخر، وإنما يمكن أن تكون كل هذه الأفكار المتعارضة مع بعضها في الظاهر، صحيحة في الواقع، وكل منها يمثل وجهاً من أوجه الحقيقة، وبالتالي، تكون كل فكرة منها تعبر عن حقيقة جزئية،

وتكون كلها حقائق جزئية. والحقيقة الكاملة إنما تكون «بالجمع بينها وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء...»[1] على حدّ قول أفلاطون، الذي لم يكن يزدري شيئاً من تراث الماضي، وإنما على العكس، كان ينظر إليه نظرة تقدير واحترام، مستفيداً منه ما وسعه ذلك. فقد أخذ مثلاً المعتقدات الأرفية الشرقية التي كانت سائدة في عصره، وصاغها في آراء فلسفية... كما استفاد من آراء المصريين القدامى في النفس الإنسانية، والعالم الآخر... الخ. وهكذا، فعل غاندي، الذي تساوت عنده جميع الحقائق والمعتقدات من حيث المرتبة، حتى أصبح يؤمن بتعاليم التوراة، والإنجيل، والقرآن، والبوذية، والزرادشتية... الخ. ناهيك عن ابن عربي الذي يقول:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

ولعل هذا ما يفسر قول برتراند راسل: «إن تكن على يقين، فأنت دون شك على ضلال، لأن لا شيء يقيني، ويجب أن يظل دائماً مجال لبعض الشك في اعتقاداتنا، وأن نعمل بعزم، رغم هذا الشك»[2].

(١) دائرة المعارف الإسلامية (ترجمة خورشيد، الشنتاوي، يونس، محمود) مج ٢، ص ٤٣٤، مادة «أفلاطون».

(٢) يوحنا قمير، الفلسفة العربية في كبرى قضاياها، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٧٨، ص ١١.



بدايات التفلسف الإنساني

الفلسفة في الشرق

(١)

إذا كان من الصعب، تحديد بدء تاريخ التفلسف الإنساني، فالواقع أن التساؤل الفلسفي بصورة عامة، والسؤال عن «اللماذات الكبرى» في تاريخ الفلسفة، بدأ مع نشوء التجمعات الإنسانية المنظمة، ومع قيام المجتمعات المدنية.

ولا شك في أن الفلسفة بدأت فطرية ساذجة، تستند إلى الحس والظاهر، وراحت مع تطور الوعي، تحكِّم العقل في كل مظاهر الوجود. وليس أدلّ على ذلك، من أسئلة الطفل أو «لماذاته الفلسفية»، التي توقع غالباً في الإحراج؛ لِمَ هذا؟ ولِمَ ذاك؟ ومَن خلقني؟ وكيف؟ ولماذا خُلقت هكذا؟ وليس على شاكلة أخرى؟ وما هو الموت؟ ومَن هو الله؟... الخ.

ويرى الفيلسوف الوجودي، كارل ياسبرز، في كتابه مدخل إلى الفلسفة(*)، بأن التأمل الفلسفي ينبع من صميم الإنسان، ويتفجر من ذاته في احتكاكه مع الأشياء. ومن حيث هو كذلك، فهو شائع بين الناس أجمعين، أطفالاً وكباراً، بدائيين ومتحضرين، حتى عند أولئك الذين اختلت موازين شخصياتهم، فاعتبرهم المجتمع مجانين. فالحقيقة تخرج أحياناً من أفواه المجانين، وكثيراً ما يكون الارتباط وثيقاً بين العبقرية والجنون. فليس بينهما كما يقال، إلا قيد أنملة. وإذا كان هذا الرأي لا يخلو من شيء من الغلو، فالواقع أنه لا يعدو الحقيقة، لا سيما وأنه يميز بين التأمل الفلسفي، والتفلسف بمعناه الصحيح، الذي يؤدي إلى نشأة المذاهب والنظريات الفلسفية.

وقد اختلف المؤرخون والباحثون في تاريخ الفلسفة، حول مكان نشأة الفلسفة، ووقفوا من هذه المسألة فريقين:

الفريق الأول: ردّ بدايات التفلسف الإنساني إلى أرض اليونان أو اليونانيين،

(*) *Introduction à La Philosophie.*

واعتبره خلقاً منهم (المعجزة اليونانية). ولكن أفراده لم يتفقوا على رأي واحد فيما يتعلق بنسبة التفلسف الأول إلى شخص معين.

فمنهم مثلاً، كـ برتراند رسـل B.Russell، ردّ بدايـات التفلسف إلى طاليس في المنتصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد، الذي قال: إن الوجود يتكون من جوهر أو عنصر واحد، هو: الماء. فكل شيء في الوجود، سواء كان على شكل سائل أو هيئة جماد، يتكون من ذرات من الماء متفاوتة في الحجم والعدد.

ومنهم، مثـل ستتهلير Saint-Hilaire، من رأى أن التفـلسف بمعنـاه الصحيح، قد بدأ مع المدارس اليونانية الثلاث المتعاصرة: الإيونية، والإيلية، والفيثاغورية.

ومنهم، مثـل ڤكتور كوزان V. Cousin، رأى أن أول فيلسوف بـالمعنى الدقيق للكلمة، ليس طاليس، وإنما هو سقراط، الذي أنزل الحكمة أو الفلسفة من السماء إلى الأرض، والذي اشتهر بمقارعته للسفسطائيين[1]، الذين كـانوا يشككـون في قدرة الإنسـان عـلى الـوصـول إلى الحقيقـة، وأهمـل البحث في الماورائيات أو الميتافيزيقا، ووجّه جلّ اهتمامه إلى الأبحاث المتعلقة بالإنسان.

وقد غالى أتباع هذا الفريق في آرائهم، مغالاة دفعتهم إلى إطلاق أحكام حاسمة، فأنكروا أية صلة للعالم الشرقي القديم بالحضارة والفلسفة؛ وزعموا أن التفلسف الإنسـاني، إنما نشـأ في أرض اليونـان، ويعود إلى اليـونـانيـين جملة وتفصيلاً. ولهذا فهم يقررون أن أية مناقشة علمية للظواهر الاجتماعية المختلفة، لم تعرف إلا مع اليونانيين؛ وأن هؤلاء هم الذين خلقوا مبدأ الرقي الإنساني؛ وأن الحضارة الإنسانية المعاصرة أو الحضارة الغربية، ما هي إلا امتداد لعبقرية اليونانيين في العلم والفلسفة. وأن بعض الشرقيين الذين نلحظ لديهم شيئاً من التفلسف، كـ الهنود مثلاً، استفادوا الفلسفة من اليونانيـين، وليس العكس. فعالم الاجتماع الأميركي بارنس Barnes مثلاً، يرى في كتابه مقدمات في تاريخ الاجتـماع، أن أية أبحـاث منظمـة عن الظواهـر الاجتماعيـة، لم تبدأ إلا مـع

---

(١) منهم: بروتاغوراس ٤٨٠ ـ ٤١٠ ق. م. وغورجياس ـ ٣٧٥ ق. م.

اليونانيين. و تيودور غومبرز Théo. Gomperz (إنكليزي)، يرى في كتابه مفكرو اليونان، بأن الشعب اليوناني هو أصل الرقي، وخالق الحضارة الإنسانية، وليس لأي شعب آخر أن يدّعي ملكية ما هو ملك خاص لليونانيين. «لقد كان لشعب صغير أن يخلق مبدأ الرقي. هذا الشعب لم يكن سوى الشعب اليوناني. وإذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء، فإننا نقدر على القول، أن لا شيء يتحرك في هذا الكون إلا وهو ذو أصل يوناني».

حتى بورنيت الإيكوسي Burnet الذي يقارب الموضوعية، في كتابه عن الفلسفة اليونانية الأولى، يرى أن الفكر اليوناني غير مدين إلا بشيء قليل للفكر الشرقي، وأننا لا نقدر أن نثبت وجود فلسفة عند المصريين أو البابليين، إنما الشعب الهندي هو الشعب الوحيد إلى جانب الشعب اليوناني، الذي كان له فلسفة حقيقية.

وقد ذهب بعض أتباع هذا الفريق، مثل رينان Renan وكوزان V. Cousin، وغوته Goethe، إلى حد أنهم ميزوا بين عقلية الشعوب المختلفة، وتحدثوا عن خصائص ثقافية وذهنية معينة لكل جنس من الأجناس البشرية. وهكذا، فإنهم يزعمون أن الأجناس الشرقية تختلف في تركيبها الذهني والثقافي عن الشعوب الغربية، ومن ضمنها الشعب اليوناني. فعقلية الشرقي هي عقلية أبعد ما تكون عن العقلية العلمية؛ لأنها عقلية فصل ومباعدة، لا عقلية جمع وتوحيد. فهي لا تعرف النظريات التحليلية والتأليفية، التي يتميز بها الفكر الغربي أو اليوناني، والتي هي في أساس تكوّن المذاهب والنظريات الفلسفية والعلمية على حدّ سواء. ولذا، فهم يقررون أحكاماً جازمة وحاسمة ومطلقة، منها: أن الأفكار الشرقية هي مجرد أفكار فطرية ساذجة بدائية، لا تستحق أية دراسة تأملية عميقة؛ لأنها لا تتضمن معلومات قيِّمة تستحق الذكر، ولأنها لا ترقى إلى مرتبة النظريات العامة، أو المذاهب الفلسفية الكبرى، على غرار ما نلمسه في الفكر الغربي القديم أو الفكر اليوناني. وقد غاب عن هؤلاء، أن غلوهم في أحكامهم التي تنم عن الهوى والتعصب والتهور، يبعدهم عن الموضوعية العلمية، وعن شرائط البحث العلمي الصحيح، ويخرجهم بالتالي،

من دائرة العلماء الباحثين جملة وتفصيلاً. فقد كان اليونانيون في مراحل تفكيرهم الأولى مثلاً، يؤلهون مشاهير أبطالهم، وينسبون إليهم الخوارق، مما لا يصدقه عقل. وكانوا يغدقون على آلهتهم كل الصفات البشرية الممقوتة، من شهوة، وظلم، وحقد، حتى الإفراط. وكان التفكير اليوناني الأول، تفكيراً ميثولوجياً خالصاً، تمثل في إلياذة هوميروس و الأوذيسة، وتأثر به كل الفلاسفة اليونانيين من أفلاطون إلى أرسطو. . . الخ. فـ هوميروس كان يرى أن الطبيعة تشبه الكائن الحي المريد؛ وأن الآلهة تشبه البشر في صورتها، وأن سائلاً معيناً يجري في عروق الآلهة فيهبها الحياة الدائمة أو الخلود، وأن الأقيانوس هو المصدر الأول لكل الأشياء في هذا العالم المادي. . . الخ.

أما الفريق الآخر من المؤرخين والباحثين في تاريخ الفلسفة ونشأتها، مثل: شارل فارنر Werner مؤلف كتاب الفلسفة اليونانية والفكر في الشرق القديم *La Philosophie Grecque...* و غوستاف لوبون G. Lebon مؤلف كتاب الحضارات الأولى *Les premières Civilisations* و بول ماسون أورسيل P. M. Oursel مؤلف كتاب الفلسفة في الشرق *La Philosophie en Orient* و إميل برهييه E. Bréhier مؤلف كتاب تاريخ الفلسفة *Histoire de la Philosophie* و هـ. ج. كريل مؤلف كتاب الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج *La Pensée Chinoise...* و مارسيل غرانه Marcel Granet مؤلف كتاب الفكر الصيني، أيضاً، و ج. فيليوزا J. Filliozat صاحب كتاب فلاسفة الهند *Les Philosophes de L'Inde* و لافاليه بوسان La vallée Poussin صاحب كتابي: الأخلاق البوذية *La morale Bouddhique* و عقيدة بوذا وفلسفته *Le Dogme et la Philosophie du Bouddha* و زنكر Zenker صاحب كتاب تاريخ الفلسفة الصينية *Histoire de la Philosophie Chinoise* و اشتيندورف Stindorf صاحب كتاب ديانة قدماء المصريين، و ديلابورت Delaporte صاحب كتاب بلاد ما بين النهرين: الحضارتان البابلية والأشورية، و جيمس هنري برستيد Bresteed صاحب كُتب: انتصار الحضارة، فجر الضمير، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، وتوملين

Tomlinصاحب كتاب فلاسفة الشرق الكبار *Les Grands Philosophes de l'Orient*، وغلاديش Gladish و روث Röthi الألمانيان. . . الخ، فيردون نشأة الفلسفة وبدايات التفلسف الإنساني، إلى تراث الشرق القديم، أي إلى المصريين القدامى، والبابليين، والكلدانيين، والصينيين، والهنود، والفرس. . . الخ.

وحجة هذا الفريق الذي ظهر إلى الوجود منذ أواسط القرن الماضي فقط، هو أن الشعوب الشرقية القديمة، كانت قد سبقت اليونانيين القدامى إلى ابتداع حضارات زاهرة، عرفت بعض العلوم العملية النافعة، وسادت فيها بعض الآراء الدينية السامية. فقد عرفت بلاد فارس مثلاً، الديانة الزردشتية (القرن السادس ق.م)، القائمة على مبدأ الثنائية الإلهية. فالعالم يسوده إلهان: إله الخير: أهريمان Ahriman وإله الشر: أهرمازدا Ahramazda أو أهورا مزدا Ahuramazda وهما في نزاع دائم. ولكل منهما القدرة على الخلق. فـ إله الخير هو الأصل في كل ما هو نافع، وخير، وحسن في العالم: كالحق، والجمال، والنور، والحيوانات النافعة. . . الخ. و إله الشر هو خالق كل ما هو شر، وقبيح في العالم: كالحشرات، والأفاعي، والحيوانات المفترسة، والظلم. . . الخ. والحرب بينهما سجال. والوجود تبعاً لذلك، في صراع دائم بين عناصر الخير وعناصر الشر فيه. والغلبة في النهاية، إنما تكون لإله الخير على إله الشر. أما الإنسان فمخلوق حرّ الإرادة. لذا، فبإمكانه أن ينغمس في طريق الشر والظلمة، أو يسلك طريق الخير والعفة، فيطهر نفسه من خزي الشر والبدن، فتقوى روحه، ويرضى عنه أهريمان، ويكون من الناجين الذين ينعمون بالسعادة الأخروية. وسواء سلك الإنسان سبيل الخير أو سلك طريق الشر، فإنه سيأخذ جزاءه ويحاسب على ما أتاه، يوم البعث في الآخرة.

ويرى هوج Haug، أن زردشت كان من الناحية اللاهوتية، موحِّداً، ومن الناحية الفلسفية، ثنوياً. أي أن إله الديانة الزردشتية، هو إله واحد من ناحية العقيدة الدينية؛ أما من الناحية الفلسفية، فهو ينقسم إلى ثنائية أو ثنوية روحية ومادية، وذلك لتفسير مظاهر الخير والشر المبثوثة في هذا العالم.

كما عرفت بلاد الهند مذهب الحلول الصوفي، إلى جانب التناسخ، وذلك قبل فيثاغورس و أفلاطون، بأمد طويل. ولعل هذين قد استفادا نظريتهما في التناسخ من بلاد الهند، التي زاراها أكثر من مرة. فأفلاطون يقول مثلاً في كتابه الجمهورية، وكذلك في كتابه طيماوس، إن النفس الآثمة من حيث الجبن والنذالة، تعود إلى جسم امرأة؛ وإذا كانت آثامها سوء سلوك فتعود إلى أجسام طيور؛ وإذا كانت آثامها، جهلاً، فإنها تتقمص أجسام الحيات والأسماك، أو الديدان. . .

وقد توصّل المصريون القدامى في ميدان العلوم الرياضية، والميكانيكا[1]، والكيمياء[2]، والنظر الديني أو الميتافيزيقي، إلى أرفع ما يمكن أن يتوصل إليه العقل البشري المتطور. فالفكرة القائلة بأن الماء هو أصل جميع الأشياء والموجودات، أو أول العناصر الطبيعية (طاليس)، هي فكرة قديمة جداً، نلحظها عند المصريين القدامى، والبابليين، والهنود. وفكرة الإيمان بالبعث والحياة الأخرى بعد فناء الجسد، هي أيضاً، فكرة قديمة نجدها عند المصريين. ومبادىء إقليدس في الهندسة، نجدها لدى المصريين جملة وتفصيلاً. وإذا كان المصريون لم يؤلفوا الكتب العلمية في الهندسة، كما فعل اليونانيون، فإنه لا شك في أنهم عرفوا هذا العلم قبل اليونانيين، وبرعوا في استخدام نتائجه.

وهكذا، فبدلاً من أن يعنى المصريون بالجانب النظري من الهندسة، فقد عنوا بالدرجة الأولى، بالجانب العملي أو التطبيقي منها؛ فكان نتاج ذلك ولا يزال، بناء الأهرامات العظيمة (إحدى عجائب الدنيا السبع)، التي تتحدى الزمن بوجودها منذ خمسة آلاف عام، والتي هي خير دليل وشاهد على عظمتهم في هذا الحقل؛ لا سيما إذا عرفنا السرّ الذي يكمن في الشكل الهرمي الذي تتخذه الأهرامات. فضلاً عن أن استخدام المصريين لعلم الكيمياء في

(١) كان المصريون أول من عرف الساعة الشمسية منذ ثلاثة آلاف وأربعمائة سنة على عهد تحوتمس الثالث، ثم اقتبسها اليونانيون عنهم بعد ذلك، بما يقرب من ألف سنة.

(٢) الكيميا: لفظ مشتق من الكلمة المصرية القديمة: كيمي، ومعناها: الأرض السوداء، التي كانت رملية صفراء في البداية، فحوّلها النيل خصبة سوداء.

عملية حفظ موتاهم، التحنيط، لا يزال حتى اليوم، سراً ولغزاً يحيّر العلماء؛ ولم يتوصل العلم الحديث إلى الآن، في مجاراتهم في هذا المجال. فمنذ آلاف السنين، لا تزال المومياءات المختلفة، تحتفظ بصورها وأشكالها الأصلية المتنوعة، وتحافظ على هياكلها. وما زالت هذه الآثار الماثلة أمام النواظر، في المتحف الوطني المصري، تدلّل بحزم على تقدم المصريين القدامى في حقل العلوم المختلفة، ومن جملتها الكيمياء.

ولا ينبغي أن ننسى أو نتجاهل تفوق البابليين والكلدانيين[1] القدامى، في حقل الفلك، وتقسيمهم «اليوم» إلى أربع وعشرين ساعة؛ وتنبوئهم الدقيق بكسوف الشمس وخسوف القمر، واستفادة اليونانيين لهذا العلم منهم.

(٢)

مع هذا، تجدر الإشارة، إلى أن هذا الفريق، الذي يرد بدايات التفلسف الإنساني، في الألوهية والبعث، والخير والشر، والمبدأ والمصير، والخلاص والسعادة... الخ إلى بلاد الشرق القديم، لا ينسى أن يشدد على الطابع العملي البحت للتفلسف الشرقي، إزاء التفلسف اليوناني، الذي يهيمن عليه الطابع النظري العقلي الصرف، ويميزه من سواه. وهكذا، فإن أتباع هذا الفريق يعترفون صراحة، بأن عقلية الشرقي هي عقلية عملية، في حين أن عقلية اليوناني هي عقلية علمية خالصة، وإن كانوا يعقبون على رأيهم، قائلين، إن ذلك لا يقلل من أهمية الفكر الشرقي. وهكذا، نرى مثلاً، أن مارسيل غرانه M. Granet في كتابه الفكر الصيني، يرد صورة الحقيقة لدى المذاهب الصينية المختلفة، إلى رسوم اجتماعية سائدة أو مشتركة لدى الجماعة. بمعنى أن الحقيقة لدى هذه المذاهب، لا تنبثق من التأمل النظري، أو تستفاد من العقل، وإنما تستفاد من جماع الآراء السائدة في المجتمع أو لدى الجماعة، دون إعمال النظر فيها.

---

(١) أشهر علمائهم: نبو ـ ريمانو، كيدينو... الخ.

ويذهب هـ. ج. كريل في كتابه الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج، إلى القول: «ويعلم غالبيتنا أن الصين قدمت للحضارة الورق والبارود، ولكن كم منا يعلم أن الروايات التي تدور حول نظرية المساواة وممارستها في الصين، قد لعبت دوراً في تطوير مفاهيم المساواة الإنسانية والديموقراطية السياسية في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؟... ولقد ألقى كل من ماكولي Macaulay و برونتيير Brunetière جانباً من اللوم على الثورة الفرنسية، لاعتقادهما أنها شوهت الأفكار عن النظم السياسية المصرية... وبالنسبة لنا في الغرب، لا يعد بقاؤنا على جهل بالفكر الصيني، استمراراً لوضع بالغ الخطورة بالنسبة للسلام العالمي فحسب، بل إنه يجردنا أيضاً من المعرفة التي ربما أسهمت بصورة فعالة في سعادتنا»[1].

ويرى بول ماسون أورسيل Oursel، كما يرى مارسيل غرانه، أن الفلسفة الهندية، كناية عن مذهب عملي في الحياة أو طريقة عيش خاصة. فأعمال الإنسان أو أفعاله هي التي تقرر في النهاية، ماهيته ومصيره (الفلسفة الوجودية)؛ وهي التي تشكل بالتالي، حياته المستقبلية، والتي تعمل على بعثه أو خلقه من جديد خلقاً جديداً. فالشيء الوحيد الجدير بالاعتبار لدى الفلاسفة الهنود، هو الفكرة التي تؤدي إلى غاية مفيدة أو نتيجة نافعة، حتى ولو كانت هذه الفكرة ليست بصحيحة من وجهة النظر العقلية الصرفة. وعلى ذلك، فالفكرة النظرية، ولو كانت صحيحة بحكم العقل ويقتضيها العقل بحدّ ذاته، فإنها لا تعدُّ كذلك، أو لا ينظر إليها بعين الاعتبار، إذا لم يقرها أو يساندها الواقع؛ بمعنى إذا لم تؤدِ إلى غاية مفيدة على الصعيد العملي المباشر. وإذن، فإن الفلسفة الهندية لا تأبه ولا تكترث مطلقاً بالمعرفة العقلية أو النظرية لأجل المعرفة، كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، وإنما بما يمكن أن تؤدي إليه هذه المعرفة من فوائد مادية، وغايات عملية (فلسفة براغماتية).

ولذا، فمذهب اليوغا Yoga الذي يعبر عن طبيعة الفلسفة الهندية، يُعلِّم عن طريق التجربة والممارسة، كيف يمكن أن تُنمّى سلطة الروح على الجسد،

(١) ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص ٢٠ ـ ٢١.

وذلك للخلاص من ربق الجسد وأهوائه وميوله المختلفة. وكونفوشيوس Confucius لا يهتم على الإطلاق، بالبحث في الماورائيات، وإنما يولي جلّ اهتمامه للبحث في السياسة والأخلاق، وفيما ينبغي أن تكون عليه هذه، حتى يتمكن الإنسان من العيش بسعادة في هذا العالم.

ويذهب جيمس هنري برستيد في كتابه انتصار الحضارة، ـ وبمعرض المقارنة بين حضارة الشعوب الشرقية القديمة، والحضارة اليونانية ـ، إلى القول: إن بلاد الشرق القديم وليست بلاد اليونان، هي التي كانت مهد المدنيات والحضارات، وهي المعلم الأول للبشرية في النواحي المادية والروحية على حدّ سواء. ففي مصر ومنذ آلاف السنين، بدأ الإيمان بالبعث والحياة الآخرة، كما بدأت الدعوة إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة، التي تكسب الفرد الذي يتجمل بها، رضى الآلهة، وبالتالي، السعادة الأخروية. «إن الشرق القديم هو مهد المدنيات والحضارات... إنه المعلم الأول للبشرية نحو المدنية المادية والروحية على حدّ سواء. فعلى ضفاف النيل بدأ الناس منذ آلاف السنين يؤمنون بالبعث ويدعون إلى حياة طاهرة، ووصلوا منذ آلاف السنين إلى أسمى ما يفكر فيه الناس من دعوة إلى الخلق الكريم»[1].

كما يرى بيت Peet في محاضراته عن الأدب الشرقي القديم، في مصر، وفلسطين، وبلاد ما بين النهرين، أن الأدب المصري القديم هو في أساس الأدب اليوناني. فاليونانيون طوروا الأدب المصري القديم إلى معنى الأدب كما نفهم نحن اليوم في العصر الحديث. وإذا كنا لا نعرف كيف استفاد، أو كيف تأثر اليونانيون بالأدب المصري، فمما لا شك فيه، أن هذا التأثير قد حصل؛ وذلك شيء طبيعي نتيجة لتواصل الثقافات البشرية، واحتكاك الشعوب بعضها ببعض؛ ولأنه لا يمكن أن نتصور نشأة الأدب اليوناني دفعة واحدة من غير مقدمات أو أسباب. «يبدو أن الأدب المصري القديم قد نما في العصور المتأخرة، وترك الفرصة لأمة عظيمة، وهي الأمة اليونانية، لكي تنهض به وتتصل به إلى معنى الأدب الذي نفهمه في العصر الحديث. وفي الآن نفسه، لا نستطيع أن

---

(١) ترجمة أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٤.

نتصـور أن الأدب اليونـاني قد نشـأ ونما دفعـة واحدة، كـما تنشأ فينـوس من الأمواج».

وقصة البحّار الغريق، ومغامراته البطولية، التي غرقت سفينته عند مدخل المحيط الهندي، وهلك فيها كل من كان على متنها، ولم ينج أحد غيره، حيث قذفته موجة من موجات البحر إلى جزيرة نائية، ظل فيها ثلاثة أيام يعاني من الوحدة، ويأكل التين والعنب وأنواع الخضراوات المختلفة، قبل أن يقع في قبضة حية هائلة الحجم «ذات لحية طويلة»، اتضـح له أنها كـانت ملكة عـلى تلك الجزيرة الواقعة في البحر الأحمر عند باب المحيط الهندي، وبقائـه أسيراً لتلك الحية مدة ثلاثة شهور كاملة، أحسنت فيها خلالها، معاملتـه، وحملته الهـدايا الكثيرة في رحلة عودته إلى مصر، قبل اختفاء الجزيرة برمتها في جوف الماء ـ هي في أساس قصة السندباد البحري.

كما أن قصة أوزريس Osiris التي تصور حياة أوزريس ثم موته على يد أخيه ست، وبعد ذلك دفنه، ثم بعثه على يد زوجته: إيزس Isis، والتي كانت كناية عن مسرحية دينية، تمثل كل سنة، في مصر، ويستغرق تمثيلها بضعة أيام، ويشارك فيها كثير من الناس ـ هي في الواقع، أقدم ما عرفه العالم عن التمثيل المسرحي الديني.

وكذلك، فإن قصة القائد الطيبي (نسبة إلى طيبة)، الذي استطاع الاستيلاء على مدينة يافا في فلسطين، عن طريق إخفاء جنوده في «غرائر» موضوعة على ظهور الحمير، وإدخالها إلى المدينة على أنها بضائع للتجارة، هي في أساسيات قصة «علي بابا والأربعون لصاً»[1].

يقول بول ماسون أورسيل في كتابه الفلسفة في الشرق: إن الفكر الفلسفي الغربي لا يمكن فهمه أو النظر إليه بصورة مجردة أو منفصلة عن تاريخ التفلسف الإنساني، وإنما ينبغي النظر إليه، على أنه جزء من تاريخ الفكر العالمي؛ لأن التاريخ الصحيح هو التاريخ العالمي. ولفهم الفكر الغربي فهماً صحيحاً، ينبغي

(١) انتصار الحضارة ـ تاريخ الشرق القديم، ترجمة أحمد فخري، ص ١١٨ ـ ١١٩، ١٣٤.

دراسة الفكر العالمي كله، ومن ثمة، تركيز الفلسفة الغربية وسط مجموعة الفلسفات الإنسانية، ومجموع الفكر الإنساني. «يجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكتفي بنفسه، فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي».

كما يقول المؤرخ والعالم جورج سارتون George Sarton: «إنه لم يكن بالإمكان أن تحقق العبقرية اليونانية معجزاتها العلمية بغير أصولها الشرقية. ومن ثم فليس للغربيين استبعاد الأب والأم، اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية. أما الأب فهو كناية عن التراث المصري القديم. وأما الأم فهي كناية عن ذخيرة بلاد ما بين النهرين: دجلة والفرات. «إن حديث الغربيين عن المعجزة اليونانية لا يعدو أن يكون اعترافاً بجهلهم بحقيقتها وتسليماً منهم بهذا الجهل... إن العلم اليوناني يقوم كلية على أسس من تراث الشرق، وبالغة ما بلغت العبقرية اليونانية من عمق، فإن من المؤكد أنه ما كان يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الأصول الشرقية. وإذا كنا لا نستطيع أن نقول الكثير بصورة محددة عن الأصول الصينية والهندية التي صدر عنها علم الغرب، فإننا على العكس نستطيع بيقين وتحديد دقيق أن ننحدر بأصوله إلى تراث ما بين النهرين ومصر... ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه العبقرية اليونانية، أما الأب فهو التراث المصري القديم، وأما الأم فهي ذخيرة بلاد ما بين النهرين Mesopotamia»[1].

(٣)

ونحن نؤيد بدون شك، ما ذهب إليه الفريق الثاني؛ لأن أتباعه قد توصلوا إلى آرائهم من خلال دراساتهم العميقة لتاريخ الفكر الشرقي، بدون أن تسيرهم الأهواء العنصرية، والغايات الرخيصة، والأهداف السياسية. وقد ساعدهم على ذلك، إلمامهم بلغات الشعوب التي كتب بها التراث الشرقي. وآراء هذا الفريق

(١) (عن) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط ٦، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٤٢.

على كل حال، لا تنفي صفة التفلسف الحقيقي عن اليونانيين، أو نشأة المذاهب الفلسفية الكبرى مع اليونانيين؛ إنما فقط، تلقي الضوء على أن كثيراً من الأفكار الفلسفية التي عالجها الفلاسفة اليونانيون، كانت سائدة بصورة ما... عند المشارقة، وقد انتقلت آراء ومعتقدات هؤلاء إلى بلاد اليونان، بطرق مختلفة، منها: الحروب، والتجارة، والرحلات... الخ.

فمن الثابت برأي هذا الفريق، أن فيثاغورس Pythagore قد ذهب إلى مصر وبابل، وأنه قد استفاد الرياضيات من المصريين (وهذا هو رأي إيزوقراط اليوناني، أيضاً). وأن أرسطو زار مصر، واتصل بكهنتها، واستفاد منهم كثيراً، ولا سيما في حقل الرياضيات. وأن أفلاطون قد ارتحل إلى مصر عدة مرات، وقد أمضى زمناً ليس بالقصير في عين شمس. ومن الطبيعي أن يكون قد اتصل بكهنتها، ولاحظ طقوسهم الدينية، واستفاد من معارفهم الفلكية وعاداتهم وتقاليدهم. وهو يذكر مصر كثيراً في كتابيه: الجمهورية والقوانين. يقول يوسف كرم: «قضى (أي أفلاطون) زمناً في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية، وأخذ بنصيب من علم الفلك، ولا بد أن يكون قد استفاد أيضاً بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد، فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك»[1].

ويذهب جيمس هنري برستيد في كتابه تطور الفكر والدين في مصر القديمة، إلى القول: إن المنهج الذي اتخذه أفلاطون في الحديث عن الروح، وإثبات خلودها، يشبه الديالوغات Dialogues (المحاورات) المصرية، كـ ديالوغ (حوار) كاره البشر مع روحه. وهو يوافق غاردنر على رأيه بوجود تماثل بين الديالوغات المصرية والديالوغات الأفلاطونية Dialogues Platoniques. كما يرى أن المثل السياسية الأفلاطونية تشبه المثل العليا لسياسة الدولة المصرية، وربما يكون أفلاطون قد استفادها أثناء زيارته إلى مصر. «وعندما جعل أفلاطون في مقالته عن السياسة، الدولة تجسيم العدالة المنظم، ربما لم يكن يعلم إلا قليلاً، أن مصر كانت قد اتخذت منذ ألف وخمسمائة سنة خلت، هذا المثل الأعلى، وحاولت أن تجعله حقيقة واقعة، أو هل هذا دليل

(١) دائرة المعارف الإسلامية (مرجع سابق)، مادة «أفلاطون»، ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

آخر، على أن أفلاطون كان في مصر، وأنه رأى استحوذ عليه هناك»[1].

هذا يعني، أنه إذا كان اليونانيون لم يتلقوا من الشرقيين فلسفة حقيقية، ولا أي علم حقيقي، فذلك لا يعني، أنهم لم يتلقوا من المشارقة، مواداً، كدستها التجربة الطويلة، والتأمل العميق في بعض مظاهر الوجـود، والمتضمنة بعض المحاولات أو الخطوط العريضة لتفسير الكون.

فنحن نرى مثلاً، شبهاً إلى حدّ ما، بين فلسفة **هيراقليطس** و **الفيثاغوريين**، وبين الفلسفة الهندية. فالشبه بين فلسفة هيراقليطس والفلسفة الهندية، يتأتى من فكرة التشاؤم والصيرورة، التي تسود كلاً من الفلسفتين. والشبـه بين فلسفـة الفيثاغوريين والفلسفة الهنـدية، يتـأتى من فكرة التنـاسخ التي تحكم كـلاً من الفلسفتين على حد سواء، ورغبتهما في الخلاص أو النجاة من ذلك.

ثم إن المؤرخين اليونانيين والفلاسفة اليونانيين، أنفسهم، قد اعترفوا بسبق المشارقة لهم في ميدان التفلسف؛ كما اعترفوا بفضلهم في هذا المجال؛ وكانوا يتحدثون باحترام جم عن العلوم والحضارة الشرقية.

فـ **هيرودوت** مثلاً في كتابه، **هيرودوت يتحدث عن مصر**، يرى أن الدين والحضارة اليونانية قد جاءا من مصر. كما يرى أن الفـلاسفة اليـونانيـين، قد استفادوا من المصريين، النظريات الخاصة بخلود النفس، والتناسخ.

و **أفلاطون** في كتابه، **الطيماوس**، يوجه على لسان كاهن مصري، خطاباً، إلى أحد اليونانيين، يدعو حقيقة إلى التأمـل، والتعجب، والاستغراب. فهـو يقول: «أيها اليونانيون! إنكم لا تزالون أولاداً في المعرفة، ولم يبلغ بعد أحدكم فيها مرتبة العجائز».

و **أرسطو** يرجع أو يفسر براعة المصريين في الرياضيات، فضلاً عن ولادة العلوم الرياضية أصلاً في بلاد مصر، إلى أن الكهنة المصريين كان لديهم الوقت الكافي والضروري للإكباب على البحث والتدقيق.

---

(١) ترجمة زكي سوس، القاهرة، ١٩٦١، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

ويعزو أوديم Eudème معرفة طاليس بالعلوم الرياضية إلى المصريين. كما يعزو إيزوقراط Isocrate أيضاً، إلى المصريين، معرفة فيثاغورس بالرياضيات. ولأجل تفسير علم ديمقريطس Democritus الموسوعي، عزا اليونانيون إليه رحلات عديدة إلى الهند وغيرها من البلاد الشرقية، ومنها مصر.

(٤)

وإذا ما شدد البعض كثيراً على الطابع العملي والديني للفكر الشرقي، على اعتبار أن الأفكار الشرقية أكثر صلة بالحياة الدينية والعملية منها بالتفكير الفلسفي المنظم، فإن ذلك يثير أكثر من واحد من المفكرين الغربيين المعاصرين. فالمؤرخ الفرنسي إميل بوترو E. Boutroux يلاحظ أن الفلسفة قد نشأت في جانب منها عن الدين. و بول ماسون أورسيل، يرى أن كلا النوعين من التفكير: التفكير الفلسفي، والتفكير الديني، قد اختلطا خلال الأعصر الإنسانية المتعاقبة، ولا يمكن الفصل بينهما بصورة حاسمة. فالبحث الفلسفي نشأ أول ما نشأ عن الدين، والأديان كثيراً ما تولدت من الفلسفات. والفلسفة اليونانية بحد ذاتها، لا تستبعد الدين أو التفكير الديني من مذاهبها، كما أنها تعالج مسائل الدين نفسها.

ويرى شارل ڤارنر Warner في كتابه، الفلسفة اليونانية والفكر في الشرق القديم، بأن التفكير الديني قد سبق التفكير الفلسفي عند اليونانيين. ونحن نلاحظ أن الفلسفة الإسلامية بعامة، قد نشأت إلى حد بعيد عن الدين الإسلامي؛ كما أن الديانة البوذية قد تولدت عن المذاهب الفلسفية الهندية التي كانت سائدة قبل ظهور بوذا.

ويرى إميل برهييه E. Bréhier، أن الفيلسوف أو الباحث في الفلسفة، ليس إنساناً يعيش في برج عاجي، لا يتأثر بما يدور من حوله وبما يحوطه، وإنما هو موجود من شأنه أن يؤثر في الوجود الذي يحيط به ويعيش فيه، كما يتأثر به. فضلاً عن أن البحث الفلسفي لا يعزل فينا خاصية المعرفة بباقي وجودنا وما يجول في خاطرنا، وإنما يُشرك الإنسان كله في عملية التأمل الفلسفي؛ تماماً، كما يمضي

الفنان إلى الأشياء الجميلة بكل جوارحه. وهذا ما يفسر قول أفلاطون: «إن الفيلسوف يتوجه نحو الحقيقة بكل كيانه...». وإذا كان هذا صحيحاً، فهذا يدعو إلى تذوق التفكير الشرقي؛ وبالتالي، الفكر الشرقي.

ثم إنه إذا صحّ بأن التفكير الشرقي، هو تفكير عملي، والتفكير العملي أبعد ما يكون عن التفكير الفلسفي، فالواقع أن التفكير العلمي، هو وليد التفكير العملي، وذلك وفاقاً لنظرية برغسون Bergson المشهورة التي مفادها: أن الإنسان العالم أو العارف Homo Sapiens ما هو إلا امتداد للإنسان العامل Homo Faber. أما إذا كان الفكر الشرقي لم يبلغ في سموه مرتبة الفكر اليوناني القديم، فهذا لا يعيبه، ولا يمكن أن يكون سبباً للتجريح أو الطعن فيه؛ وإنما ينبغي النظر إليه، على أنه سابق للفكر اليوناني القديم، بقرون عدة، أو بالأحرى بعشرات القرون؛ وهو بذلك يشكل المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني، واللبنة الأولى على طريق التحضر الإنساني والمعرفة الإنسانية، التي ينبغي دراستها، لمعرفة مدى التطور الذي أصاب العقل الإنساني فيما بعد، والذي بلغ ذروته مع اليونانيين؛ فيكون تذوقنا لنتاج الفلاسفة اليونانيين أبلغ أثراً في النفس وأبقى.

(٥)

والواقع أن من أسباب انتشار الفلسفة في بلاد اليونان، ونبوغ اليونانيين في عالم الفلسفة، اتصالهم بالبلاد الشرقية وتأثرهم بالحضارات الشرقية. وإذن، فليس صحيحاً الادعاء، بأن الحضارة اليونانية هي الحضارة الإنسانية الأولى، التي أمدت العالم بالتفلسف الأول؛ وإنما قام قبلها حضارات عدة مختلفة في بلاد الشرق، مثل: مصر، والهند، والصين، وفارس، وبلاد ما بين النهرين.. .الخ. وعندما قامت حضارة اليونان، كانت هذه الحضارات ما زالت لامعة مزدهرة. ولعل هذا ما يفسر قول غوستاف لوبون في كتابه، **الحضارات الأولى** *Les Premières Civilisations* «ونحن نعلم اليوم أنه في العصر الذي لم يكن فيه اليونانيون إلا جهلة وبرابرة، كانت هنالك حضارات لامعة زاهرة على

ضفاف النيل وفي سهول كلديا».

ثم إننا نلاحظ أن فلاسفة اليونان لم يكونوا أصلاً من اليونان، وأن أول المدن التي نبغت في عالم الفلسفة في بلاد اليونان، هي المدن التي كانت قريبة من بلاد الشرق، والقائمة في آسيا الصغرى، كمدينة ملطية Milet الواقعة في جزيرة إيونية في البحر الأسود، التي أنجبت كلاً من طاليس Thalès (٦٢٤ - ٥٤٧ ق. م) وأنكسيمانس (٥٨٨ - ٥٢٥ ق. م)؛ ومدينة إيفيز Ephèse التي أنجبت هيراقليطس Heraclitus (٥٤٤ - ٤٧٥ ق .م)؛ ومدينة ساموس Samus التي أعطت فيثاغورس، وغير ذلك. هذا فضلاً عن أن سكان العالم اليوناني القديم، كانوا عبارة عن مهاجرين من آسيا، يتوزعون بين قبائل أربع: **الأيونيون، والأيوليون، والدوريون، والآخيون.** ومما لا شك فيه أن اليونانيين قد عرفوا حضارات الشرق، إما عن طريق التجارة، أو عن طريق الحروب، أو الرحلات، أو غير ذلك، فاستفادوا منها وأخذوا الكثير عنها[1].

وإذا كان صحيحاً أن اليونانيين قد استفادوا من تراث الشرق القديم في العلوم والفنون، وإذا كانت بعض آرائهم الفلسفية مستفادة من الشعوب الشرقية، فالواقع أننا نلاحظ، بأن اليونانيين تميزوا عن الشعوب الشرقية القديمة، بميزة خاصة، هي أنهم التمسوا المعرفة لأجل المعرفة فقط، وبدافع من اللذة العقلية الخالصة.

وهكذا نرى، أن الفلاسفة اليونانيين، قد طلبوا المعرفة، وبحثوا في الوجود، وفي مختلف مظاهره، بدون الاهتمام بما قد ينتج عن ذلك، من فوائد عملية دينية أو دنيوية، أو بالأحرى، بدون أن تكون البواعث التي حركتهم أو دفعتهم إلى ذلك، تتعلق بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بغايات مادية أو هموم نجاتية، كما هو ملاحظ لدى الشعوب الشرقية.

لقد نظر اليونانيون إلى الوجود ومظاهره المختلفة، وما يطرأ عليه من مظاهر التبدل وضروب التغير، بدافع صادق في طلب المعرفة والوصول إلى الحقيقة،

---

(١) الفلسفة عند اليونان، ط ٢، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧، ص ٢٣ - ٢٤.

متحررين من قيود الحياة العملية ومقتضيات الحياة الدينية؛ فكانت آراؤهم الفلسفية المفسرة والمعللة لمظاهر الوجود المختلفة، مما لم تعرفه الشعوب الشرقية.

وما يميز الأبحاث الفلسفية اليونانية عن الأفكار الشرقية الفلسفية، هو التحليل المنطقي، والترابط العلمي، والبرهان العقلي، الذي يسود هذه الأبحاث، والتي تفتقد إليه الأفكار الشرقية، بالرغم مما قد يبدو في هذه، من مظاهر الترابط الوثيق، والتماسك الدقيق، والاستدلال العقلي، كما هو ملاحظ مثلاً في آراء المصريين الدينية، ولا سيما المتعلقة منها بالخلق، وبالنفس الإنسانية، والخلاص أو النجاة في الآخرة.

(٦)

هذا يعني، ـ أو بالأحرى يؤدي إلى مقولة: مفادها ـ، أن دراسة لتاريخ الفلسفة العالمية، تبدأ بالشرق، هي منطقية، تمليها المنهجية العلمية التاريخية. من البديهي ضرورة البدء بدراسة البدء، والأصل. المناهج المختلفة كلها، من سوسيولوجية، وتاريخية، ومقارنة... الخ، تفرض ذلك. فمقارنة الموضوع عينه في مجتمعات متعددة، وفي أزمان متفاوتة، وفي أوضاع اجتماعية متباينة، تؤدي إلى فهمه فهماً أفضل وأكمل. ومن الجدير بالذكر، أننا نلاحظ بعامة، انعدام أو قلة الدراسات الفلسفية المقارنة والضرورية، بين الفلسفات الشرقية القديمة والفلسفة اليونانية، واستطراداً، الفلسفات الغربية الحديثة، التي يمكن أن تلقي الأضواء المختلفة على أهمية وقيمة الأفكار الفلسفية الشرقية.

وباختصار، هناك كما قلنا: موقفان فلسفيان واضحان إزاء بدء التفلسف الإنساني ونشوء الفلسفة. والسؤال الذي يمكن طرحه، هو: إلامَ يستند المتشددون في رفض التفلسف الشرقي، وعدم ردّ بدايات التفلسف الإنساني إلى بلاد الشرق القديم؟

نحن نميل إلى تعليل مواقف المنكرين لوجود فلسفات شرقية، أو بالأحرى لوجود أفكار شرقية جديرة بالدرس والبحث، إلى أن أكثرية هؤلاء المنكرين، هم

من المستشرقين الذين يجهلون تماماً اللغات الشرقية القديمة، كالهيروغليفية (المصرية)، والسنسكريتية (الهندية)، والبابلية، والصينية، والفارسية. . . الخ التي كتبت بها الأفكار الشرقية؛ في حين أن السواد الأعظم منهم، يتقن اللغتين: اليونانية القديمة، واللاتينية، وبذلك استطاعوا أن يدرسوا نظم اليونان والرومان دراسات مستفيضة، فضلاً عن أن معظم معالم الحضارات الشرقية القديمة لا يزال مجهولاً ، إما لنقص في الوثائق والآثار التي اكتشفت حتى اليوم؛ وإما لضياع الجزء الأكبر من هذه الوثائق والآثار. مع الإشارة، إلى أن الوثائق والآثار الشرقية التي عُثر عليها حتى الآن، لم تدرس بعدُ الدراسة الكافية، وذلك لقرب عهد اكتشاف الجزء الأكبر منها. ناهيك عن أنه ينبغي ألا ننسى بأن كثيراً من العلماء الغربيين، يعمدون إلى التقليل من أهمية الفكر الشرقي، لغايات لم تعد تخفى على أحد. فالأفكار الاستعمارية التي سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي كان هدفها تبرير استعمار الغربيين لبلاد الشرق، بحجة تحضيرها أو تمدينها، لعبت دوراً بالغ الشأن في ذلك، أي في إهمال دراسة الفكر الشرقي، وفي تجاهله والتقليل من قيمته، وفي طمس معالمه في كثير من الأحيان.

(٧)

ونحن إذ ندين آراء المتشددين في رفض الأفكار الشرقية، جملة وتفصيلاً، ونخرجها من باب النظر الفلسفي، فإننا نتساءل بدورنا، عن المرتكزات العلمية، والأصول المنطقية، والشواهد الحسية، التي نستند إليها لإثبات وجود فلسفات شرقية، أو على الأقل، لإثبات وجود أفكار شرقية جديرة بالدرس والتأمل؟

لا شك في أن الإجابة على ذلك، قد يتجلى، من خلال النظر إلى تاريخ الفلسفة الشامل، أو بالأحرى، من خلال معرفة تاريخ نشأة: كلمة فلسفة، ومعانيها المتعددة، في خلال الأعصر المتعاقبة لتاريخ التفلسف الإنساني.

الفلسفة كلمة يونانية الأصل، فيلاصوفيا، ومعناها: إيثار أو محبة الحكمة. (فيلا = المحب؛ صوفيا = الحكمة). وقد اختلف مدلولها اختلافاً كبيراً في

الأعصر المتفاوتة لتاريخ التفلسف الإنساني منذ بدايته حتى اليوم.

فـ اليونانيـون مثلاً، لم يعـرفوا حتى عهـد هومـيروس، الشاعـر اليونـاني المعـروف، وصاحب الإلياذة المشهورة، سـوى كلمـة صـوفـوس، التي تعني الحكيم. ولعل هوميروس نفسه هو أول من استخدم هذه اللفظة للدلالة على النجـار الحاذق. ومن ثمـة أطلقت بعد ذلـك، على كـل حـاذق في صنعتـه، كالموسيقي الماهر، والشاعر المبدع... الخ.

أما لفظة فيلوصوفس التي تعني محب الحكمة، أو مؤثر الحكمة، فلا يعرف بالتحديد تاريخ شيوعها أو نشأتها.

فهناك مثلاً، من يرى أن هيراقليطس المتوفى سنة ٤٧٥ ق. م، هو أول من استخدمها:

وهناك كـ ابن النديم، من يرى أن فيثاغورس (٥٧٠-٤٩٧ ق.م)[١] العالم الرياضي المشهور، الذي تنسب إليه الرسائل المعروفة، باسم الذهبيات، ـ حيث كان جالينوس، الطبيب اليوناني المعروف، يكتبها بماء الذهب، إجلالاً لها، ومنها مثلاً، السياسة العقلية ـ، هو أول من أشار إلى معنى الفلسفة بهذا الإسم[٢]، وذلك عندما قال: إن الحكمة صفة لا تصدق على أي إنسان كان، بحكم كونه كائناً مخلوقاً، ولأنها صفة تختص بالآلهة وحدها؛ وإنه يكفي الإنسان شرفاً، أن يهوى الحكمة (البحث عن طبيعة الأشياء أو حقيقة الموجودات)، ويجد في طلبها. وكان يقول ـ أي فيثاغورس ـ: «إن الحياة أشبه ما تكون بحفلة رياضية. فهناك قوم يذهبون إليها للاشتراك في الألعاب الرياضية. وهناك قوم يـذهبون إليهـا لإجراء بعض المبادلات التجارية. وهنـاك آخرون، وهم صفـوة الناس، من يذهبون إليها للتأمل والمشاهدة. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة للحياة. فإن ثمـة أناس لا يعنيهم من الدنيا سوى المجد، وآخرون لا يهتمون فيها سوى بتحقيق

---

(١) يرى بعض الباحثين أن فيثاغورس عاش مائة عام؛ ويرى آخرون أنه عاش ثمانين عاماً وكان يعتقد أنه كائن أسمى من غيره من البشر ولكنه دون الآلهة مرتبة. (الفلسفة عند اليونان، ص ٦٨).

(٢) الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ١٩٧١ م، ٧/٣٠٥ ـ ٣٠٦.

مصالحهم وإشباع شهواتهم، في حين أن هنـاك آخرين، وهـم الفـلاسفة، لا ينشدون إلا الاهتداء إلى الحقيقة»[1].

وهنالك مَن يرى، أن هيرودوت المؤرخ اليـوناني المعـروف، هو أول من استعمل لفظة فلسفة. فقد روى أن كريسوس قال لـ صولون المشرع اليوناني: «لقد بلغني أنك جبت كثيراً من البلدان متفلسفاً، بغية ملاحـظتها واكتشـاف معالمها». وأنه منذ ذلك الحين، انتشر استعمال كلمة فلسفة في بلاد اليـونان، وتحدَّد معناها العام، لتعني الجهد المبذول في سبيل المعرفة الخالصة، أو البحث في المعرفة لأجل المعرفة فقط، بدون الاهتمام بالغايات العملية أو الفوائـد الماديـة المترتبة من جراء ذلك. واستناداً إلى هذا الفهم لكلمة فلسفة، وإلى معناها الذي انتشر في بلاد اليونان، سمى سقـراط Socrate (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق. م) نفسـه بـ الفيلسوف، فكان أول من عرف بهذا الإسم؛ فضلاً عن أنه كان أجدر من يستحق هذا اللقب بنظر ڤيكتور كوزان. وقد قال شيشرون Cicero عنه: إن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأدخلها المنازل جميعاً[2].

وعندما جرت كلمة فلسفة على أقلام الباحثين في الفلسفة، ومؤرخي الفكر الإنسـاني في الأعصر المتعاقبـة لتاريـخ التفلسف الإنساني، لم يكـونوا جميعهم يقصدون بها معنى محدداً بالذات. فقد نظروا إليها حيناً، على أنها كناية عن: حب الحكمة واستطلاع طبائع الأشياء والنظر في أسبابها وغاياتها. ونظروا إليها حيناً آخر، على أنها دراسة الطبيعـة ودرس مظاهرها المختلفة أو ما نسميه نحن اليوم: بالعلم الطبيعي. وعنوا بها تارة، العلوم الروحانية، المتمثلة في السحر والفلك والتنجيم، والكيمياء، التي كانت تعنى بتحويل المعـادن الخسيسة إلى أخرى شريفة، كتحويل الحديد مثلاً إلى فضة أو ذهب. وعنوا بها تارة أخرى، الدراسة العليا التي تطلبتها الجامعات في العصور الوسطى، والتي كانت تشمل فروعاً ثلاثة للفلسفة: الفلسفة الطبيعية، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة ما وراء الطبيعة. وقصدوا بها آونـة، دراسة مـا وراء الطبيعـة أو البحث عن الحقائق

---

(١) زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص ١٥.

(٢) الفلسفة عند اليونان، ص ١٤٤، (نقلاً عن Cicero, Tuscul quaest, 1,5 .

القصوى للأشياء وعن عللها العامة (الميتافيزيقا). كما قصدوا بها آونة أخرى، علم الأخلاق ومبادىء السلوك الإنساني؛ لأن غرض الفيلسوف في عمله: إصابة الحق، وفي علمه: العمل بالحق.

وهناك تعريفات أخرى حديثة ومتعددة للفلسفة، منها تعريف غوبلو Goblot الذي يرى أن الفلسفة هي: دراسة كل ما لم ينجح الإنسان في معرفته معرفة علمية. وأخيراً استقر تعريف الفلسفة على أنها نظام شامل ذي مقدمات ونتائج منطقية، يقوم عليها تعليل مظاهر الوجود، بغية إدراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً، من فهم أسبابها، وغاياتها، وتبيان قيمتها الذاتية بالإضافة إلى كل موجود بنفسه، ثم تعيين مرتبة كل موجود منها بالإضافة إلى كل موجود آخر[1]، بحيث أصبحت الفلسفة كناية عن تحليل للألفاظ وتحديد معانيها، والبحث في القضايا المؤلفة منها والنتائج المتأتية منها والمترتبة عنها[2].

(٨)

والحقيقة، أنه من خلال النظر إلى تاريخ الفلسفة، والتعاريف والمعاني المتعددة لهذه، على مدار الأعصر المتعاقبة لتاريخ التفلسف الإنساني، يمكن القول: إنه يخطىء من يظن أن في وسعه تعريف الفلسفة، أو تحديد مجالها تحديداً مطلقاً. فالفلسفة تتناول بالدراسة كل ما هو كائن، وما يجب أن يكون في الحياة. ولهذا، فهي تنبض بالحياة، لأنها تعبر عن واقع الحياة، كما تعبر عن الحياة كما يجب أن تكون. ولا ندري فيما إذا كان بالإمكان تعريف الحياة. إن الحياة على حدّ قول هنري برغسون، أشبه ما تكون بسمفونية موسيقية حالمة. فهل يا ترى بمقدور أحد أن يعرّف ويحدّد كنه هذه السمفونية، كتعريفه وتحديده لكُنه ظاهرة طبيعية؟ الواقع أننا لا نستطيع ذلك، وإنما نقدر فقط على أن نعيشها ونندمج فيها. وكذلك الحياة لا تعريف لها، وإن كنا نعيشها بكل خواطرنا، ونملؤها بتصوراتنا، وقيمنا، وأحلامنا.

---

(١) عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ط ٢، بيروت، ١٩٥٢.

(٢) يعرف فتجنشتاين Wittgenstein الفلسفة بأنها «توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً»؛ أي توضيح القضايا الغامضة، بغاية كشف معانيها الحقيقية. كما يعرف كارناب Carnap الفلسفة، بأنها «مجرد تحليلات لتركيبات لغوية»؛ أي مجرد تحليل منطقي للغة، لا أكثر ولا أقل.

ولـذا، يذهب بعض المفكـرين المعاصرين، ومنهم أنـدره كرسـون، إلى القول: إن الفلسفة في حقيقتها، ليست إلا خواطر وأحلاماً لا ماضي لها، ولا حاضر، ولا مستقبل. وهي كثيرة المذاهب، متعددة الشعاب، متباينة النظريات والآراء؛ وليست هذه النظريات وهذه المذاهب، سوى أصداء لميل جامح لا يكبت، يتكون في الإنسان منذ عهد الطفولة، ويرافقه حتى آخر رمق من حياته.

كما يذهب آخرون إلى القول: إن الفلسفة: فنّ قول الشيء وضده. فهي ألاعيب ألفاظ لا معنى محدَّداً لها إلا في أذهان أصحابها، لأنها ألفاظ عامة لا تدل على شيء واضح، تبدأ من حيث ينتهي وضوح المعنى.

ولعل هذا ما يفسر قول أرسطو المشهور: «إذا لـزم التفلسف وجب أن نتفلسف، وإذا لم يلزم التفلسف، وجب أن نتفلسف أيضاً، لنثبت عدم لزوم أو جدوى التفلسف». مع الملاحظة أنه ينبغي ألا يغرب عن الأذهان، أن الفلسفة كانت حتى مطلع القرن السابع عشر، عبارة عن دائرة معارف عامة، وكـانت تلقب بأم العلوم La Mère des Sciences لأنها كانت تشمل كل أنواع العلوم والمعارف، من كيمياء، وفلك، وطب، واجتماع، وأخلاق، ونفس، وطبيعيات، ومنطق، وميتافيزيقا، وهندسة، وفيزياء، ورياضيات... الخ. وأنه منذ مطلع القرن السابع عشر فقط، بدأ انفصال العلوم البحتة والـدقيقة المختلفـة، عن الفلسفة. فانفصلت الهندسة أولاً، ثم انفصل علم الفلك مع رواد الأبحاث التجـريبيـة الثلاثة: كـوبـرنيـك، ونيـوتن، وغـاليليو، ثم الكيميـاء مـع لافوازيه... الخ.

ومن خلال ملاحظة التعريفات المتعددة السالفة الـذكر، لكلمة فلسفة، والآراء المتضاربة حولها، يتبدى لنا، أن تعريف الفلسفة، يتأرجح في النهاية، بين مفهومين:

١ ـ مفهوم مطلق، يرى أن الفلسفة، تتناول دراسة كل مظهر من مظاهر الوجود، وتتصدى لمعالجة كافة الظواهر الاجتماعية، وذلك وفق نظام مخصوص وحسب قواعد العقل والمنطق.

٢ ـ مفهوم نسبي، وهو لا يعني سوى التأمل في ظواهر الوجود، أو في بعض

هذه الظواهر، وملاحظة أوجه التوافق أو التباين بين مختلف الموجودات أو بعضها.

فإذا اعتمدنا، ـ برأي البعض ـ، التعريف المطلق للفلسفة، يصبح عدد الفلاسفة قليلاً جداً، إذ تخلو عندها أعصر برمتها من الفلسفة، كما تفتقد أمم كثيرة لما هو في الحقيقة فلسفة.

وإذا اعتمدنا التعريف النسبي، فإنه يصبح كل إنسان فيلسوفاً؛ لأن لكل إنسان طريقته الخاصة في السلوك والتفكير؛ وهو يدافع عن أفكاره وسلوكه بوجه الآخرين. حتى الطفل الذي يمصّ إصبعه، يصبح برأي هذا البعض، فيلسوفاً؛ لأنه توصل إلى طريقة يستحلب بها ريقه، ويشغل عضلات فمه المتشوقة إلى الرضاع، مما يستغني معه مؤقتاً عن الرضاع الحقيقي.

والحقيقة أن التعريف الصحيح للفلسفة، ينبغي أن يكون التعريف المطلق، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار، لعنصري المكان والزمان، اللذين نشأ فيهما من نريد أن نقيس جهوده العقلية. فالإنسان في نهاية المطاف، أسير المكان والزمان، ولا يمكن لأي فرد، بصورة عامة، أن يتفلت منهما ومن نمط الحياة والتفكير السائد فيهما. مع الإشارة إلى أن عبقرية المفكر تقاس عادة، بمقدار تفلته الفكري من المحيط الذي يعيش فيه، وتصوره لبناء مجتمع أفضل.

ولهذا لا يمكن، أو بالأحرى من المستحيل، أن نحكم على مفكر عاش في الألف الثاني أو الثالث ق. م، كما نحكم على مفكر آخر عاش في القرون الميلادية، أو قبلها بقليل، أو في العصور الحديثة. فالثقافة الإنسانية، والفكر الإنساني، عبارة عن سلسلة من الحلقات المتصلة والمتداخلة بعضها ببعض؛ ولكل حلقة عمل تقوم به أو تؤديه، إذ توصل حلقة بأخرى. وأي شرخ في أية حلقة، يعني شرخاً للسلسلة بكاملها.

ولذا، فلا يمكن لأحد، الادعاء بمعرفة تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، بدون الاطلاع على الفلسفة الوسيطة، وعلى الأخص ابن رشد، الذي أثّر تأثيراً كبيراً على مجمل العقل الغربي، وساهم مساهمة فعالة في نشأة الفكر الفلسفي الحديث.

وهكذا، فنحن نرى مثلاً، أن الرجل الذي عاش في بقعة ما من بقاع بلاد ما بين النهرين، والذي خطر له في ساعة من ساعات التاريخ المجهولة لدينا، أن يقطع جذع شجرة ضخمة، ليصنع منها دولابين يميلان إلى الاستدارة، ويضع عليهما عربة تمكنه من نقل متاعه من مكان إلى آخر، لهو في نظرنا، أعظم قيمة وأفضل، من مخترع دولاب الكاوتشوك الأول، الذي تتنعّم في فوائده الحضارة المعاصرة. فجميع المخترعين الذي أتوا من بعد ذلك العبقري المجهول، مدينون له بصنع الدولاب «الفطري» الأول.

وإذن، فإن النقد الذي يوجه عادة إلى المشارقة القدامى، من مصريين، وصينيين، وبابليين، وهنود. . . الخ من حيث أنهم أبعد ما يكونون عن التفكير الفلسفي المنظم، أو البحث المنطقي، لهو في الحقيقة نقد لا يخلو من التحيز، ولا يبعد عن الهوى. فاليونانيون كما أشرنا، قد أخذوا الشيء الكثير من المشارقة. وعلى هذا الأساس أيضاً، لا يستقيم حديث الناقدين الغربيين عن الفلسفة العربية، ولا نقدهم للفلاسفة المسلمين.

فالقول مثلاً، ماذا أعطى الكندي، أو الفارابي، أو ابن سينا، أو الغزالي، أو ابن رشد، أو ابن خلدون. . . الخ في حقل العلم والمعرفة الإنسانية، إزاء غاليليو ، و أوغست كونت، و دوركايم، و ديكارت، و كانط، و هيغل، و ماركس. . . الخ قول فاسد، لأنه قول لا يستند إلى محاكمة موضوعية لمعطيات التاريخ والزمن. فضلاً عن أنه كما قلنا، لا يمكن الموازنة بين فيلسوف، أو عالم، أو مفكر. عاش في القرون الوسطى، وبين آخر عاش في القرون الحديثة. وقارىء ديكارت والعارف بأساس فلسفته، لا بد وأن يتذكر أو تعود به ذاكرته إلى ابن سينا وبراهينه على وجود النفس الإنسانية (برهان الرجل المعلق في الفضاء). . . وقد يكون ديكارت اطلع على آراء ابن سينا في النفس الإنسانية أو لم يطلع. . . ولكن المهم هو أن الكوجيتو Le Cojito **أنا أفكر إذن فأنا موجود** الذي توصل إليه، ديكارت، بعد تفكير طويل، والذي أقام عليه صرح فلسفته كلها، ليس جديداً كل الجدة، ونحن نراه عند ابن سينا، وإن كان بصورة أخرى. ولا يمكن لدارس علم الاجتماع، أو دارس أوغست كونت، أو

دوركايم، إلا وأن يتذكر عبد الرحمن بن خلدون، العالم العربي، الذي يُعتبر اليوم بشهادة معظم المستشرقين، الرائد الأول لعلم الاجتماع، ومنشىء هذا العلم بالذات.

وقد جاء في كتاب انتصار الحضارة، لـ جيمس هنري برستيد، في معرض حديثه عن علم الطب عند المصريين القدامى، وتقدمهم الهائل في هذا المجال، ما يلي: «للمرة الأولى في تاريخ العالم، نقرأ بعض الملاحظات عن مخ الإنسان. بل إن كلمة مخ تظهر... لأول مرة في مخطوط. وتمكن ذلك الجراح المصري الذي ألف هذه الوثيقة، من معرفة أن المخ هو الذي يتحكم في أعصاب الأعضاء المختلفة، وأوضح لنا نوعاً من التحقيق العلمي عن وظيفة المخ لم يصل إليه الباحثون إلا منذ عهد قريب؛ واكتشف ذلك الطبيب أيضاً، أن القلب هو القوة المحركة للنظام في الجسم، وهو في الوقت ذاته مركز هذا النظام... ومما يدهشنا أيضاً أنه ورد للمرة الأولى في مؤلفات الطب، ذكر الخياطة الجراحية في تلك البردية»[1]. وهي بردية إدوين سميث Edwin Smith Papyrus التي يرتد تاريخها إلى أكثر من ستة وثلاثين قرناً، وتصف ثماني وأربعين حالة من حالات الجراحة التطبيقية. وهي دراسة عن الجراحة وعن الطب الظاهري، تبدأ من أعلى الرأس، ثم تتناول الجسم جزءاً جزءاً، كالصدر، والعمود الفقري، والأطراف... الخ.

كما جاء في الكتاب نفسه[2] أن الملك دارا الفارسي، قد أقام أقدم مدرسة طبية، كمؤسسة مزودة بما يلزمها من الآلات، التي كانت تستخدم في العمليات الجراحية.

(٩)

لا شك في أن التفكير الشرقي بعامة، يمت بصلة وثيقة إلى عالم الذات والغيبيات، ويبعد في كثير من الأحيان عن الروح العلمية الدقيقة. ولكن هذا لا

(١) ص ٢٠.
(٢) ص ٢٧٣.

يعني، أن التفكير الغربي أو اليوناني القديم، يخلو من ذلك. صحيح أن الفكر اليوناني فكر متماسك وشامل، يستخدم المنطق ويحكم العقل في كل شيء، إلا أن هناك هنات وفجوات كثيرة نجدها حتى لدى أكبر الفلاسفة اليونانيين. ونظرة خاطفة على فلسفة أفلاطون و أرسطو، وهما من أكبر الفلاسفة على الإطلاق، تبين لنا ذلك.

فـ أرسطوطاليس مثلاً، الذي يوصف عامة بـ العقل الأول، و المعلم الأول، لوضعه علماً جديداً، هو علم المنطق، الذي به يعلو التفلسف، ارتكب أخطاء علمية جسيمة. فقد رفض مثلاً، نظرية المذهب الذري، التي كانت سائدة في عصره، والتي مفادها: أن كل الأجسام الطبيعية الموجودة في العالم، إنما تتكون من عنصر واحد، وهي تختلف بعضها عن بعض، تبعاً لاختلاف عدد وحجم وترتيب الذرات التي يتألف منها كل جسم؛ ورجع إلى نظرية العناصر الأربعة، التي ترى أن جميع الأشياء أو الموجودات إنما تتكون من أربعة عناصر، هي: الماء، و الهواء، و النار، و التراب. كما أنه رفض الرأي - الصحيح - القائل: إن الأرض كرة سابحة في الفضاء، وقال بدلاً من ذلك، إن الأرض هي مركز النظام الشمسي. فضلاً عن أنه قال: إن سرعة الأجسام في السقوط، إنما تتناسب مع ثقلها تناسباً رأسياً، بمعنى أن الجسم الأكثر وزناً أو ثقلاً، يصل إلى الأرض، إذا ما أُسقط من علٍ، في مدة أقل من المدة، التي يصل إليها جسم آخر، هو دونه وزناً. وهو لا شكّ رأي خاطىء من الناحية العلمية البحتة.

وقد أورد الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هجرية الموافق سنة ٨٦٨ ميلادية، في كتابه الحيوان، مآخذ كثيرة على أرسطو، عدّها من قبيل الخرافات، لا الحقائق الجديرة بأن تقال على لسان أرسطو، منها: أن هذا، روى أن ثمة طائراً قادراً على الطيران البعيد، والاهتداء الدقيق، يعشش في منطقة الجبال الواقعة شرقي العراق، ولا يبني عشه إلا من أوراق شجر الدار صيني، التي تنبت على حدود الصين. وقد تعجب الجاحظ من قول أرسطو هذا، قائلاً: «ولست أدفع خبر صاحب المنطق عن صاحب الدار صيني، وإن كنت لا أعرف الوجه في أن طائراً ينهض من وكره في الجبال بفارس أو باليمن، ويعمد نحو بلاد الدار صيني، وهو

لم يجاور موضعه ولا قرب منه، حتى لو كان هذا الطير من القواطع، فكيف يقطع الصحصحان الأملس، وبطون الأودية، وأهضام الجبال، بالتدويم بالأجواء، وبالمضي على السمت، لطلب ما لم يره ولم يشمه ولم يذقه. (وبعد) فإنه لا يجلب منه بمنقاره ورجليه، ما يصير فراشاً له، إلا بالاختلاف الطويل. (فضلاً عن) أن شجر الدار صيني، ليس بالوطيء ولا بالوثير، ولا هو لهذا الطائر بطعام. فأنا وإن كنت لا أعرف العلة بعينها، فلست أنكر الأمور من هـذه الجهة، فـأذكر هذا». كما أن الجاحظ قد أنكر على أرسطو، قصة الحية، التي لا تشفى لدغتها، إلا بالمعالجة بحجر يخرج من قبور بعض الملوك، قائلاً: «وقال صاحب المنطق: ويكون بالمدينة التي تسمى باليونانية: طبقون، حية صغيرة شديدة اللدغ، لا تعالج لدغتها إلا بحجر يخرج من قبور بعض الملوك. ولم أفهم أنا هذا، ولِمَ كان ذلك؟».

فضلاً عن أن هناك أشياء كثيرة أخرى، أنكرها الجاحظ على أرسطو، لأنه وجد أنها لا تستقيم مع أحكام العقل والمنطق[1].

وقد تكون هذه الآراء منسوبة إلى أرسطو على وجه الخطأ، ولم يقلها أرسطو حقيقة، ولكن المهم والجدير بالذكر، هو أن الجاحظ المتوفى في القرن التـاسع الميلادي، وجد أن هذه الآراء غير معقـولة، ولا يمكن أن تستقيم مـع الذهن السليم، ولو كان قائلها أرسطو بالذات.

وإذا ما رأى البعض أن هذه المآخذ هي مجرد تهم منسوبة إلى أرسطو، لأنها ليست ثابتة، فإن بعض الباحثين، ومن بينهم، بعض الباحثين الغربيين، يرى أن فلسفة أرسطو فيها كثير من الفجوات، وهي في مجملها بعيدة عن البحث العلمي والفلسفي الصحيح؛ وبالتالي، بعيدة عن الإبداع العقلي؛ لأنها عبارة عن جماع العلوم المختلفة التي كانت سائدة في عصره؛ وقد ساهمت في تعطيل مسيرة العلم الصحيح. «أرسطو ينقصه العمق والسمو والإبداع. هناك عدد كبير من مؤرخي الفلسفة المشهورين ينظرون إليه هذه النظرة. ولقد عبّر عن نظرتهم

---

(1) ٥/١، ٥١٧/٣ ـ ٥١٨، ٥٣/٥، ٢٢٠، ٥٠٢ ـ ٥٠٣ (نقلاً عن عبقرية العرب في العلم والفلسفة، لعمر فروخ، ص ١٣ ـ ١٥).

هذه لاون روبن L. Robin في كتابه المشهور: الفكر اليوناني (قائلا): لعلنا لا نظلم أرسطو إذا قلنا عنه إنه كان فيلسوفاً بزيادة، وإنه لم يكن فيلسوفاً بكفاية... كان جدلياً ماهراً... ولم يكن بالعميق ولا بالمبدع... لقد حوّل إلى مدة طويلة العلم عن الطريق التي لو ظل سائراً عليها، لكان حقق تقدماً حقيقياً وسريعاً... لقد جمع علوم عصره ورتبها في دروس وأبحاث. فشمول مؤلفاته وتنوعها، وصفاته في ترتيب الأفكار وعرضها ـ صفات تختلف عن روح البحث العلمي والفلسفي ـ استحقت لفلسفته ولاسمه حظاً لا مثيل له»[1].

ويقول لِوِزْ: «من الأمور العسيرة أن نتحدث عن أرسطو بغير إسراف؛ لأنك ستحس إزاءه أنه عملاق جبار، لكنك ستعلم إلى جانب ذلك، أنه مخطىء فيما قال. إنك إذ تنظر إليه بعين التاريخ لترى هذا الأفق الفسيح الذي جال فيه بنظراته، لا يسعك إلا العجب والإعجاب. لكنك إذا نظرت إليه بعين العلم لترى كم أصاب في تلك النظرات، فاحصاً كل نظرة منها على حدة ومختبراً لما يترتب عليها من نتائج، فلا يسعك إلا أن تسدل عليه ستار الإهمال... إننا اليوم إذا ما أردنا تقدير حصيلة عمله في الكشف عن الحقائق الإيجابية، رأينا أن أقواله ـ حين تكون خالية من الخطأ ـ تافهة لا قيمة لها، فلن تجد في الكشوف العلمية العظيمة كشفاً واحداً يرجع فيه الفضل إليه أو إلى أحد من تلاميذه»[2].

ولذا، فإذا أخذ بعض الباحثين والمفكرين على المشارقة، بعض الأخطاء والملاحظات، فهذا شيء لم تخلُ منه أمة من الأمم، حتى يبرأ منه الشرقيون. فضلاً عن أنه ينبغي الاعتراف، بأن المتأخرين في الزمن، يستفيدون دائماً من جهود المتقدمين عليهم، أو السابقين لهم. والمعارف الإنسانية في النهاية، ما هي إلا كناية عن وحدة متكاملة، يتفاعل بعضها مع بعض، ويؤثر بعضها في البعض الآخر. وقد رأينا كيف أن أرسطو

---

(١) دائرة المعارف (ف. أ. البستاني)، م ٩، بيروت، ١٩٧١، مادة «أرسطو»، ص ٤٣٢.
(٢) (عن) محمد مرحبا، المسألة الفلسفية، ص ٥.

نفسه لا يسلم من النقد، إذا ما أردنا ذلك، وهو من هيمنت فلسفته على الفكر الفلسفي القديم، والوسيط برمته، في الشرق والغرب معاً.

(١٠)

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: إلامَ نود الوصول، وماذا نريد أن نقول؟

بعد عرض الآراء المختلفة والمتضاربة حول الفلسفات الشرقية، وتاريخ نشأة التفلسف الإنساني، واستعراض آراء بعض الباحثين المغالين في آرائهم المختلفة، نود القول:

أولاً: إننا نقف من الباحثين المغالين، موقف الرافض لآرائهم، والمتشكك في أحكامهم. فبالرغم من جميع المآخذ على أرسطو، وكذلك أفلاطون، فإن هذين، يبقيان قطبين فلسفيين، دار الفلاسفة القدامى في فلكهما، ولم تستطع الفلسفة الوسيطة، الفكاك من أسرهما، ولا تزال الفلسفة الحديثة، تغرف من معينهما.

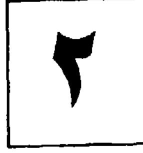
ثانياً: إننا نقف من إسم: الفلسفات الشرقية بصورة عامة، موقف الحذر؛ ونميل بدلاً من ذلك، إلى تسميتها بـ: الفكر الشرقي، لأنه لا يمكننا بعامة، أن نستند إلى بعض التعريفات لكلمة الفلسفة، لنثبت ما يسميه البعض بـ: الفلسفات الشرقية بصورة مطلقة. فالفلسفة بنظرنا، هي بناء عقلي منطقي كامل متكامل، تبحث في الوجود كله بمختلف مظاهره، بحثاً متصلاً ودقيقاً، وتقدم الحلول الناجعة لمختلف مشاكل الإنسان والمجتمع. والذي يبحث على هذا النحو فقط، يصبح فيلسوفاً؛ لأنه يقدم لنا مذهباً فلسفياً متماسكاً بعامة، ولو كان هذا المذهب لا يخلو من بعض الفجوات، التي نلحظها في ثناياه، والتي لا تستقيم أمام النظر، في بعض الأحيان.

مع الملاحظة أن بعض الفكر الشرقي، كالفكر المصري، والفكر الهندي، والفكر الصيني، يستحق تسميته باسم الفلسفة؛ لأن المصريين، والهنود والصينيين، خاضوا في مختلف موضوعات الفلسفة، وأبدوا رأيهم فيها، سواء كان ذلك، من أجل غايات عملية نجاتية، أو فوائد مادية... الخ. ولأن

الغربيين أصبحوا يتحدثون في جامعاتهم، عن فلسفات شرقية جديرة بالدراسة، كالفلسفات الهندية، والصينية، والمصرية. . .

ثالثاً: إذا كان على الباحث الناقد، الذي يقيس الجهود العقلية لمفكر ما، أن يأخذ بعين الاعتبار، عنصري المكان والزمان، اللذين كان يعيش فيهما ذلك المفكر، بدون أن يشتط في أحكامه، فيرى في كل مفكّر فيلسوفاً وعالماً، إلا إذا كان ذلك المفكر قد بحث في مختلف ظواهر ومظاهر الوجود، فذلك يعني أنه لا يمكن أن ننفي صفة التفكير ولقب المفكر، عن إنسان أبدى رأيه في أمور كثيرة، وبحث في بعض مظاهر الوجود، وإلا نكون أيضاً، كمن يتجاهل حقائق المكان والزمان، وأمور الاجتماع.

بيْدَ أن الحديث عن فكر شرقي بعامة، لا يمكن أن يقنع أحداً بوجود هذا الفكر، إلا إذا رأى أمام ناظريه، صوراً مختلفة، تدلّل على طبيعة هذا الفكر. واستعراض بعض النماذج التفصيلية، التي تبرهن على وجود فكر شرقي ـ أو فلسفات شرقية ـ، أمر لا غنى عنه في هذا المجال. ولذا، فإننا سنقوم بدراسة بعض الموضوعات، التي تلقي بعض الأضواء على مختلف جوانب الفكر الشرقي، والتي تدلّل بصورة لا يرقى إليها الشك بعد ذلك، على وجود تراث فكري شرقي غني، جدير بالنظر والدراسة. وسنتناول بخاصة، الفكر المصري، الذي يتمظهر في أمور متعددة، منها: الدين، والميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة، والقانون، والإنسان. . . الخ، ثم نتناول الحديث عن الفكر الهندي، ولا سيما ما اصطلح على تسميته بـ: الفلسفة البوذية، منه. وأخيراً، نختم بحثنا، بالحديث عن موضوع السعادة الإنسانية، ونظرة المشارقة إليها. . .



الفكر المصري القديم

أ - الألوهية.

ب - نظرية الخلق.

ج - النفس الإنسانية.

د - الأخلاق.

هـ - النظام السياسي.

أ ـ الألوهية:

يُدلِّل الفكر الديني المصري القديم على صحة مبدأ التطور المعروف في علم الاجتماع الديني، الذي يبدأ بعبادة الماديات، ثم ينتقل إلى عبادة الروحانيات؛ كما يبدأ بالإيمان بتعدد الآلهة، ثم ينتقل إلى الإيمان بفكرة الإِلّه الواحد الأحد. فقد عبد المصريون القدامى، بادىء الأمر، مظاهر الطبيعة المادية المختلفة، مثل: الأنهار، والأشجار، والنباتات، والحيوانات... الخ ورأوا فيها العلة في استمرار وجودهم؛ ثم تخلوا عن ذلك الاعتقاد، وتلك العبادة، بعدما رأوا أن هذه الآلهة، التي تمثل مظاهر الطبيعة المادية المختلفة، لا تقدِّم الإجابة عن تساؤلاتهم العديدة لما يجري في هذا الكون المترامي الأطراف، كالبرق، والرعد، والحياة، والموت، والكسوف، والخسوف، والظلم، والمرض... الخ وعبدوا مظاهر الكون الطبيعية، مثل: الكواكب، والنجوم، التي رأوا فيها السبب الحقيقي لوجودهم، ولكل ما يطرأ عليهم وعلى هذا الكون. (لاحظ أنَّ ثمة ظاهرتين طبيعيتين أثرتا تأثيراً عميقاً في ديانة المصريين القدامى: وجود نهر النيل من ناحية: الإِلّه أوزريس، والشمس الساطعة من ناحية أخرى: الإِلّه رع أو حورس).

وحتى يتمكن المصريون من التقرب من الآلهة التي يعبدون، والتي لا تصل إليها سوى نواظرهم في بعض الأوقات، عمدوا إلى إحلال روحها في بعض مظاهر الوجود، كالصقر، والتمساح، والعجل... الخ فكانوا يؤدون لها فرائض العبادة والتقديس، ويقدمون لها الأضاحي، علّها تشفع لهم عند الآلهة الحقيقية. ولعلهم رأوا أن الآلهة قد هبطت من السماء إلى الأرض، بغية الاطلاع على أعمال الإنسان ومراقبته عن كثب، فحلت في أجسام بعض الحيوانات. (من الجدير بالذكر أننا نلحظ في كل من الديانتين الإسلامية والمسيحية بعض مظاهر

الاحترام والتقديس لغير الإله الحقيقي. فكل من المسلمين والمسيحيين يقدمون الخضـوع والنذور والأضـاحي، لأشخـاص أو لأوليـاء، يعتقـدون بشفـاعتهم لدى الله).

وهكذا، فقد عبد المصريون مثلاً، العجل إيبيس. وعندما أدرك الموت هذا، ظلت مصر في حداد شامل عليه، إلى أن وجدت خلفاً، شبيهاً له.

ولتفسير الخلق بمختلف مظاهره، وكذلك استمرار الحيـاة في هذا الكـون المتجدد باستمرار، آمن المصريون بـ الثالوث الإلهي، وبـالتزاوج بـين الآلهة. فعـرفوا عقيـدة التثليث الإلهي، التي تتـألف من أب، وأم، وابن، اختلفت أسماؤهم باختلاف الممالـك والمدن المصريـة. ففي أبيدوس (عبيـدوس)، كان الثالوث الإلهي يتكون من: أوزريس (Osiris) الزوج، إيزيس (Isis) الزوجة، وحورس (Horus) الإبن. وأوزريس الذي يأخذ إسم: تموز وأدونيس في لبنان، وسوريا، وفلسطين، هو إله الخير والعطاء والتجدد المستمر، لأنه إله الماء والزراعة والقوت، وبدونه لا سبيل إلى الحياة على الأرض؛ لأنه القوة التي تمد الناس بالحياة، وتعطيهم القوت. «إنه الماء كمصدر للخصب، الماء كعامل يوفر للجميع الحياة... الذي يجلب الحياة إلى التربة»[1]. وإيزيس (رمز القمر) هي الزوجة الوفية، التي تملك قوة سحرية تمكنها من إحلال العدالة، وهذا ما مكّنها من إعادة الحياة إلى زوجها أوزريس بعد أن قتله أخاه ست[2] إله الشر، فأصبح من الخالدين. (تجدر الإشارة إلى أن أوزريس، وإيزيس، وست، ونفتس، كانوا إخوة وأبناء لإله الأرض: جب، وإلهة السماء: نوت. وأن جب ونوت، كانا أخوين، وإبنين لإله الهواء أو الجو: شو وزوجته: تفنوت. وأن شو وتفنوت،

---

(١) جيمس هنري برستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، (مرجع سابق) ص ٥١. مع الملاحظة بأن الملاك ميكائيل، في الدين الإسلامي، موكل للنبات والمطر؛ كما أن جبرائيل موكل للوحي؛ وعزرائيل موكل لقبض الأرواح. (أنـظر: فقه شافعي، ج ١، مركز الكتابات الإسلامية، بيروت، د. ت).

(٢) تجدر الملاحظة، بأن بعض أسماء القرى اللبنانية، مثل: برعشيت، جبشيت، حدشيت... الخ تدعو إلى التساؤل، فيما إذا كان الإله ست، معروفاً في هذه الأماكن.

كانا إبنين لإله الشمس، إما بقوة رجولته، التي تطورت ذاتياً، وإما عن طريق زوجة (مجهولة الإسم).

أما حورس فهو إله الدفء والحرارة، والإله الإبن، المتأتي من حصيلة التزاوج بين أوزريس وإيزيس. وهو رمز التقى البنوي، الذي أطاح بأعداء أبيه، وانتقم من ست، إله الشر، وفقد عينه من جراء ذلك: «عين حورس». (قصة موت أوزريس وبعثه من جديد، تعبر عن الصراع القائم بين (أعوان) الخير والشر، وكيف أن الشر ينتصر في بادىء الأمر، لكي يسود الخير في نهاية المطاف؛ كما أنها تعبر عن الطبيعة الإنسانية في الاعتراض على الموت والرغبة في الخلود).

وفي طيبة كان الثالوث الإلهي يتكون من آمون، إله الشمس والنماء والحياة؛ وعنت، الإلهة الزوجة، التي ثارت لقتل زوجها آمون من قبل إله الشر: موت، فقتلت هذا، وأعادت الحياة إلى بعلها (فكرة القيامة)؛ وخونسو، الإله الإبن.

ولا بد من الملاحظة أن عقيدة التثليث المصرية، لها ما يشبهها إلى حدّ ما. . . في معتقدات المسلمين والمسيحيين، مع الفارق في القياس. فـ المسيحيون يقولون: «إن الله ثالث ثلاثة». ويؤمنون بعقيدة الأقانيم الثلاثة: الأب، والإبن، وروح القدس، «باسم الأب، والإبن، وروح القدس، آمين» (الله. مريم. المسيح). والمسلمون يؤمنون كذلك بالله، والرسول، والإمام أو الخليفة. وقد يكون الذي دفع المصريين إلى الإيمان بعقيدة التثليث أو ابتداعها، كما قلنا، هو رغبتهم في تفسير الخلق والحياة. فقد رأوا النيل (الأب) يهب الأرض (الأم) المياه اللازمة للحياة، فينتج عن ذلك، النباتات والأشجار (أبناء).

ولعل الذي ساعد على الانتقال من فكرة تعدد الآلهة إلى فكرة الإله الواحد عند المصريين، هو أن الخلود في عقيدة التثليث، كانت وقفاً (صفة خاصة) على إله واحد، هو الإله الأكبر، الذي أخذ اسم: **أوزريس** (إله الموتى في العالم السفلي أو الأرضي) في أبيدوس، ثم **آمون** (إله العالم العلوي في شؤون الأحياء) في طيبة، ثم آتون، في **أخيتاتون**.

ولما كان المصريون يؤمنون بفكرة الإله الواحد، الذي هو مصدر الخلق

والحياة، بدون أن يهملوا الإيمان بآلهة أخرى ثانوية إزاء الإله الأكبر، فقد رأوا أن الإله الأكبر هو المالك الفعلي لكل شيء، وبالتالي، فهو الملك الأعلى والحاكم الأوحد للرعية. ولإيجاد الصلة بين الإله الخالق، وبين الملك أو الحاكم الفعلي، جعلوا الملك في مرحلة أولى من مراحل تفكيرهم وإيمانهم، إبناً للإله أوزريس أو رع، يملك باسمه، ويحكم باسمه[1]. فرضاه من رضىٰ الإله الرب، وغضبه من غضب الرب أيضاً. ولعل هذا المعتقد الديني هو الذي ساعد الملك مينا (Mina) الأول، عام ٣٤٠٠ ق. م، على توحيد بلاد النيل، وإدماج المملكتين العليا والسفلى، أو الوجه القبلي والوجه البحري، في دولة مركزية واحدة. وهكذا نلاحظ أنه في أيام المملكة القديمة، التي تمتد من سنة ٢٨٩٥ إلى سنة ٢٣٦٠ ق. م. ،كانت الدولة موحَّدة وذات سلطة مركزية قوية، تتناول كل أقاليم أو أقسام مصر الإدارية؛ وكان فرعون يمثل ويمارس - بصورة مباشرة - كلًا من السلطتين الدينية والزمنية في آن معاً؛ فهو إبن الإله (الإبن الجسمي لإله الشمس من أم آدمية) الخالق للبشر والوجود بكافة مظاهره وصوره، والمصدر الوحيد للحياة والسعادة والشقاء، ومالك كل شيء... الخ.

ولما كان فرعون هو الإله الأكبر على الأرض، فإنه كان على الشعب عامة، أن يعمل على سعادته، ويضحي في سبيله، حتى يكتسب رضاه ومحبته، لا سيما أن مصير الأموات بين يديه؛ فمن رضي عنه، أو كان راضياً عنه، فاز بالسعادة الآخرة والحياة الأبدية. ومن كان ساخطاً عليه، عاش في شقاء وعذاب أبدي.

وكان الاعتقاد السائد هو أن هناك نفساً واحدة، أو شخصاً واحداً فقط، جدير بالعبادة والاعتبار، هو شخص فرعون. فكل إنسان يتكوَّن من جسد وقلب، إلا فرعون، فإنه يتميز وحده، بأنه يمتلك روحاً خالدة، مما يفسر الشعائر التي كانت تقام له. مع الإشارة إلى أنه لم يكن بدٌّ من هذا الإيمان القوي، لتشييد بناء الأهرامات، تلك الصروح التي ترمز إلى البقاء والخلود الفرعوني.

---

(١) لاحظ أن فرعون، كان يأخذ خمس المنتوج العائد من عمل أي فرد؛ وأن الإمام عند المسلمين الشيعة، يأخذ ما يسمى: الخمس من فائض ناتج الفرد، (أنظر: فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ص ١٢٩).

وقد كان لعقيدة الحق الإلهي في الملك والحكم، منظّرون إيديولوجيون في أشخاص كهنة هيليوبوليس من عبدة رَعْ، إله الشمس، (هناك أساطير شعبية كثيرة تخبر عن حكم إله الشمس الدنيوي، الذي طرد العواصف، وحطّم الظلم والظلام، ونكران رعاياه البشر لحسن صنيعه، مما اضطره إلى إنزال العقاب بهم، حتى أوشك أن يفنيهم، قبل أن يقرر الاعتكاف في السماء). فقد اعتبر هؤلاء، ـ الكهنة ـ فرعون، متحداً بالشمس اتحاداً جوهرياً. فهو يسطع على كل من حوله بالحياة، كما يسطع قرص الشمس في السماء. (من الجدير بالذكر، أن لويس الرابع عشر ١٦٣٨ ـ ١٧١٥ م، ملك فرنسا، قد جعل من نفسه موضع عبادة شبه وثنية، حتى لقب باسم: «الملك الشمس». وما زلنا نردد عبارته المشهورة: أنا الدولة! والدولة أنا، التي أطلقها في عصر يعتبر العصر الذهبي للثقافة الفرنسية، حيث شهد ظهور أقطاب الفكر الفرنسي الحديث، مثل: باسكال (Pascal)، وكورني (Corneille)، وراسين (Racine)، وموليير (Molière). . . . الخ)[1].

مع الملاحظة أن عبادة آمون وخصائصه المثالية، قد انتقلت من بلاد مصر إلى اليونان، وأخذ آمون اسم: زيوس أعظم الآلهة اليونانيين؛ كما اعتبره الرومان سميًا لمعبودهم الأكبر: جوبتر. وكان الأمبراطور الروماني يلقب بـ إله الشمس[2].

بيْد أن هذه المعتقدات الصارمة المتعلقة بشخص فرعون، لم تقوَ على تحمل الصدمات، التي هزت المجتمع المصري في الفترة الواقعة ما بين عام ٢٣٦٠ ق. م و ٢١٦٠ ق. م. فالشعب الذي ناءت كواهله من جراء الحروب

---

(١) أنظر، محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص ١٥٨٥. مع الإشارة إلى أن الملك أو الحاكم المطلق في بلاد ما بين النهرين، كان يسمى لوغال (Lugal) أي الرجل العظيم، الذي يحكم بالنيابة عن الشعب؛ وكذلك أنسي (Ensi) وترجمته «الحاكم من عند الله، أو الحاكم بأمر الله» (أنظر: هنري فرانكفورت، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ص ٩٤).

(٢) أنظر، دائرة المعارف الحديثة (أحمد عطية الله)، مادة آمون، ص ٣٨.

المستمرة، التي كانت تخوضها مصر مع جيرانها، بقصد التوسع أو ردّ الغزاة؛ واستغلال الكهّان له، قد ثار على الظلم الفادح، المتمثل بامتلاك رئيس الكهنة، أو فرعون، لأسباب الخلاص الروحي، واقتصار منح هذا الخلاص على حاشيته والمقربين منه فقط، فكان أن طلب أصغر الناس شأناً، امتياز الحياة الآخرة، وذلك مقابل بعض النفقات المحدودة، التي تقدم إلى الكهنة. ولم يكن بدّ من الاستجابة لهذا المطلب الشعبي النجاتي، حتى يستمر الأمر على ما كان عليه سابقاً، من حيث الإيمان المطلق بشخص فرعون، والعمل من أجله، حتى ولو ادى ذلك إلى التضحية بالحياة في سبيله. (هذا يذكرنا إلى حدّ بعيد، بـ صكوك الغفران، التي كانت تمنحها الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى، لقاء مبلغ من المال، لكل من يريد الخلاص الروحي في الآخرة).

وهكذا، بدأ الدين يصبح أكثر صلة بالشعب إلى حدّ ما[1]. وعندما حلت المملكة الفرعونية الوسطى ٢١٦٠ ـ ١٦٦٠ ق. م، كان الحكم الإلهي المطلق (التيوقراطي)، قد أخذ يتهاوى، ليقوم بدلاً منه، حكم مؤسس على العدالة والمساواة. ولم تعدْ الشعائر الدينية من الأمور السرية الخاصة بطبقة الكهنة، كما أنها لم تعد وقفاً على فئة محددة ومحدودة من الناس، وإنما أصبحت أمراً مفهوماً من قبل جميع الأفراد، ولكل فرد أن يمارسها أو يقوم بها، دون الاستعانة بأحد، أو اللجوء إلى كاهن لإتمامها.

وعندما تولى أمنحوتب الرابع، المعروف باسم: إخناتون، المُلك، بعد أبيه تحوتمس الثالث، وذلك حوالي سنة ١٣٧٥ ق. م، قام بثورة دينية، استهدفت إحلال فكرة الوحدانية أو التوحيد الشمسي، بدل فكرة الآلهة المتعددة، أو ديانة الشرك الوثني. وقد ذَهَبَ إخناتون إلى حدّ أنه أبطل عبادة جميع الآلهة، وجاهر بشجاعة، بأنه ليس في العالم، سوى إله واحد: خالق، رازق، قادر، حي، مريد، أزلي، أبدي، لا شكل له، هو الإله آتون (قرص الشمس)، الذي يرمز إليه بأشعة هابطة من السماء تبهر الأعين. وقد أمر بأن يُعبد هذا الإله الواحد في جميع أرجاء الأمبراطورية المصرية (آسيا وأفريقيا). وعندما اعترض الكهنة من

---

(١) أنظر، تطور الفكر والدين في مصر القديمة (مرجع سابق)، ص ٤٩١.

أتباع ديانة آمون ـ رع، على ذلك، وأثـاروا الاضطرابـات العنيفة بـين أوساط العامة، أمر بإغلاق هياكلهم وطردهم منها، ومصادرة أموال وممتلكات المعابد، رافضاً، بصورة حاسمة، طائفة الآلهة المتعددة وأنصاف الآلهة، وعلى رأسهم: أوزريس، الذين كانوا يشكلون هيئة المحكمة والمحاكمة في الآخرة، كما نجدها في كتاب الموتى.

وكان من كراهية أمنحوتب الرابع للإله آمون، أن غيّر اسمه الذي معناه: آمون راض، إلى إخناتون، الذي معناه: المفيد لـ آتون، وهجر مدينة طيبة، عاصمة ديانة آمـون، وبنى له عـاصمة جـديدة في مصر الـوسطى، سـماها: أخيتاتون (مشرق آتون) ومكانها الآن: بلدة تل العمارنة.

«كان إخناتون يرفض الاعتراف بفكرة جحيم يثير من الرعب ما لا سبيل إلى التوقي منه إلا برقى سحرية لا تقع تحت الحصر. . . رمى إخناتون بهذه الرقى جميعاً إلى النار، وقدّم الجن والغيلان والأرواح والمسوخ وأنصاف الآلهة وأوزريس نفسه مع بطانته كلها لقمة سائغة لألسنة اللهب، فآلت إلى رماد. . . إن الإله الحقيقي لا شكل له»[1].

مع الإشارة إلى أن توت عنخ آمون ـ آتون قبلاً ـ (أي صورة آمون الحية)، صهر إخناتون، قد أعاد الأمر إلى ما كان عليه سابقاً، قبل إخناتون؛ بمعنى أنه قد أعـاد لعقيدة آمـون اعتبارهـا، فعادت من جـديد، ولكن لتنـطفىء فيما بعـد من جديد.

ويرى الآن بعض الباحثين في «المصريات»، وعلى رأسهم بعض الباحثين الغـربيين، بـأن الديـانة المـوسويـة، التي ظهرت في مصر أولاً، والتي نـادت بالوحدانية المطلقة، إنما تأثرت بأفكار إخناتـون وبثورتـه التوحيـدية في القـرن الخامس عشر ق. م، التي دعت إلى تمجيد إله واحد أعظم، هو: رب الأرباب، وإلـه الآلهة «وحـده أزلي أبدي خـالق غير مخلوق»؛ ورمت إلى اقتـلاع قلوب

---

(١) أنظر، أ. ويغال، حياة إخناتون وعصره، ص ١٠٣ (عن موسى والتوحيد لسيغمـوند فرويد، ترجمة جورج طرابيشي، ص ٣٨ ـ ٣٩).

المصريين من كل ما يتعلق بعاداتهم الدينية، ولا سيما ما يتعلق منها بآمالهم الدينية، وما كانوا يرجونه من سعادة في مملكة أوزريس، أو رع،بعد الموت. ولا يتردد بعض الباحثين من القول: إن موسى عندما خرج من مصر، كان حاملاً معه تراث إخناتون الفكري. فضلاً عن أن العالم النفساني اليهودي المشهور، سيغموند فرويد (١٨٦٥ ـ ١٩٣٩) يعتبر موسى مصرياً بكل معنى الكلمة، كما يعتبر الديانة اليهودية مجرد امتداد لديانة إخناتون التوحيدية، التي حملها موسى معه عندما خرج من مصر.

«سعيت... إلى أن أدعم... الفرضية القائلة بأن موسى، محرر الشعب اليهودي ومشرعه، كان مصرياً لا يهودياً... فمن المحتمل، بالرغم من كل شيء، أن تكون الديانة التي أعطاها موسى لليهود هي حقاً وفعلاً ديانة مصرية إن لم نقل الديانة المصرية... إذا كان موسى حقاً وفعلاً مصرياً، وإذا كان قد أعطى اليهود ديانته ذاتها، فقد كانت ديانة إخناتون، ديانة آتون... فلنقم الآن بمقارنة الديانة اليهودية بديانة آتون لنظهر تطابقهما البدئي، وهذه ليست، كما نعلم، بمهمة سهلة، لأن ظمأ كهنة آمون إلى الانتقام، حرمنا من كثير من المعلومات عن ديانة آتون... ثمة، أصلاً، وسيلة سهلة لتأييد أطروحتنا عن تطابق ديانتي آتون وموسى... فقانون الإيمان اليهودي، كما هو معلوم، يقول: Sehema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Echod. وإذا لم يكن من قبيل المصادفة أن إسم آتون المصري يذكر باللفظة العبرية، والإسم الإلهي السوري، أدونيس، وإذا كان هذا التشابه نتيجة لتماثل بدئي في المعنى واللغة، فإن في مستطاعنا ترجمة العبارة اليهودية على النحو التالي: «إصغي يا إسرائيل! إن إلهنا آتون Adonai هو الإله الأوحد»... اعترفت أخيراً بأن الديانة التي وهبها (موسى) لشعبه كانت ديانة آتون التي كان المصريون قد نبذوها لتوهم... وحتى على فرض أن موسى لم يكن معاصراً لإخناتون... فلا شيء يبيح لنا الافتراض بأن سقوط ديانة آتون الرسمية، كان بمثابة النهاية التامة للحركة التوحيدية في مصر. فمدرسة كهنة أون، التي انطلق منها التوحيد، لم تتلاش مع النكبة، ولا ريب في أنها استمرت في تدريس الأجيال وتعليمها بعد وفاة إخناتون بفترة طويلة... إن الإله يهوه لم

يكن يشبه من قريب أو بعيد إله موسى؛ فقد كان آتون مسالماً. . . ومن المؤكد أن يهوه كان أصلح وأنسب لشعب شرهٍ إلى الفتوحات. . . (إن) رأيي يتفق. . . مع رأي مؤلفين آخرين، إن ثمة واقعة مركزية تلاحظ في التطور الديني المعروف؛ فالإله يهوه، فقد، في نهاية المطاف وعلى مر العصور، طابعه الخاص، ليضارع أكثر فأكثر، إله موسى القديم، آتون. . .»[1].

ب ـ نظرية الخلق عند المصريين:

الإله عند المصريين هو أصل الحياة الذي لا يعتريه فناء. وهو يتمظهر في الوجود بكافة مظاهره وصوره المختلفة، عن طريق الخلق المستمر لهذا الوجود، بدون أن يؤدي ذلك إلى اتحاده مع هذا الكون المترامي الأطراف، أو الحلول فيه (وحدة الوجود)، كما يرى بعض أهل الصوفية. ويذهب جيمس هنري برستيد مذهباً يناهض رأينا، فيرى أن عملية الخلق الإلهي المصري قد «نتج عنها. . . صورة من مذهب قومي خاص بوحدة الوجود»[2]. وقد فات برستيد، بأن إله المصريين هو إله فعّال، إيجابي، يبادر إلى إغاثة المحتاج، والملهوف، والمظلوم، ويلم بكل ما يدور في الوجود ويؤثر فيه مباشرة، وهو العلة الوحيدة في حركته الدائمة الناشطة.

وإذا تساءلنا عن عملية الخلق، أي خلق الوجود بحد ذاته؟ فإننا نقول: إن جميع الأشياء أو الموجودات كانت في الأصل في قلب الإله، وذلك على شكل تصور؛ ولم يكن القلب عند المصريين يعني شيئاً سوى العقل أو الذهن أو الفكر. (لاحظ قول الشاعر العربي:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده
فلم يبقَ إلا صورة اللحم والدمِ)

ثم كانت الكلمة. نطق الإله الدال على الصور (الأشياء)، وعلى إرادته في

(١) موسى والتوحيد، ص ٢٧، ٣٣، ٤٠ ـ ٤١، ٥٠ ـ ٥١، ١٠٤ ـ ١٠٥.
(٢) تطور الفكر والدين في مصر القديمة (مرجع سابق)، ص ٧٩، ٤١٧.

اتخاذها الشكل المحسوس، فاتخذ التصور شكلاً عملياً، وكان العـالم. وهكذا خلق الإله، بالتعبير بلسانه، عما يفكر فيه بقلبه أو عقله. «إنه هو (القلب) الذي يبعث كل تأثير، وإنه اللسان الذي يردِّد فكر القلب. . . ولقد صارت كل كلمة إلهية إلى وجود، بفكر القلب وأمر اللسان. . . (و) كل الأشياء. . . موجودة أولاً في فكر الإله. وهذا العالم كان تصوره أولاً في قلبه، ثم اتخذ واقعية موضوعية بنطق لسانه. إن نطقة الفكر في صورة إذن إلهي هي التي أوجدت العالم. ويذكرنا هذا بالأقوال التي جاءت في سفر التكوين عندُما كان يتكلم الخالق، فقد جاء في هذا السفر ما يلي: «وقال الله. . .»[1].

وهذا يشبه إلى حد بعيد، عملية الخلق في الإسلام. إذ أن الله يخلق الأشياء بالنطق بها، فهو يقول للشيء كن فيكون[2]. حتى الخير والشر مخلوقات من قبل الإله عند المصريين. وهو الذي يهب الحياة والموت لمن يريد ويشاء؛ الحياة الخالدة للمـطيع، والمـوت والشقاء للمـذنب، كما هـو الحال عنـد المسلمين بـالتمام. ولا عجب في ذلك، فهو خالق الكون، الذي أوجد كـل سلالات الإنسـان، وميَّزهم في اللغة وفي اللون، وموجد الحياة حتى من البيضة التي لا حياة فيها. وقوته الخالقة مستمرة حاضرة على الدوام؛ وهي مصدر الحياة الدائم للعالم بكل ما فيه[3]. (دليل الخلق المستمر على وجود الله، عند ديكارت).

ولا شك في أن عملية الخلق عند المصريين، تتماثل إلى حد بعيد، مع عقيدة الأقانيم الثلاثة في الإله الواحد في الديانة المسيحية. «بـاسم الآب، والإبن، والروح القدس». فالله، في العقيدة المسيحية، هو الموجود بذاته، وهـو الأب الناطق بكلمته، الحي بروحه. فإذا تجلى الله بصفته ذاتاً، سُمِّي: الأب. وإذا نطق فهو: الإبن. وإذا ظهر كـ حياة فهو: الروح القدس والحي. وهكذا، فالله الناطق، هو: الأب. و النطق هو المولود من الذات، وهو: الإبن. و الحياة هي المنبعثة من الذات، وهي: الروح القدس.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨١، ٨٣.

(٢) النطق نوعان: إما ظاهري وإما باطني.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٤٦. وانتصار الحضارة، لبرستيد (مرجع سابق)، ص ١٣٨.

والأناشيد المصرية التي تعبّر عن طبيعة وحقيقة وصفات الإله، كثيرة، منها أنشودة ألّفها مهندسان معماريان شقيقان، هما: سيتي، و حور، حوالي سنة ١٤٠٠ ق. م، في عهد الفرعون أمنحوتب الثالث. وهي ما زالت حتى اليوم موجودة في المتحف البريطاني؛ وقد جاء فيها:

التحية لك يا إله كل يوم، يا جميل. (الله جميل ويحب الجمال/ في الإسلام).
الصوّاغ دون أن تصاغ.
الفريد في صفاته...
خالق الكل والمعطي ما يقوم بأودهم.
ناسل نفسه دون أن يولد. (لم يلد ولم يولد/ في الإسلام).
أنت ذات نفع للآلهة والناس.
أنت حاهم ومعطي ما يقوم بأودهم.
الكائن الأول الذي صنع نفسه بنفسه.
الذي يشاهد ذلك الذي صنعه.
السيد الأوحد الذي...
يصنع الفصول بالشهور.
الحر عندما يريد.
البرد عندما يريد.
كل قطر في ابتهاج عند شروقه كل يوم.
لكي يقدموا الحمد إليه.

ومن أنشودة أخرى نظمها لـ إخناتون في مدح الإله آتـون، الذي لم يخلق المخلوقات الدنيا فقط (الحيوانات)، وإنما خلق الناس أيضاً على اختلاف ألوانهم وأجناسهم، والذي يرعى بعطفه كل المخلوقات، حتى الطيور والنباتات التي تعترف برحمته، وترفع رأسها شكراً له (وحدة الخالق):

يا آتون الحي، يا بدء الحياة.
أنت جميل، أنت عظيم.
إنك على علو شاهق، ولكن آثار قدمك هي النهار والليل.

عندما تغرب في غربي أفق السماء.
تظلم الأرض إظلام الموت.
إن أهل مصر...
عندما تكون قد أنهضتهم.
(لكي) يؤدوا أعمالهم.
يرفعون أيديهم عابدين جلالك.
كل الأشجار والنباتات.
(و) الأغنام والطيور.
تمجدك.
(إنك) خالق الجرثومة في المرأة.
صانع البذرة في الرجل.
معطي الحياة للوليد في جسم أمه.
تدخل السكينة إليه حتى لا يجيش بالبكاء.
وترضعه حتى في الرحم(*).
معطي النفس لتحيي بها كل من تخلقه.
وعندما يخرج من الجسد... في يوم مولده.
تفتح فمه بالكلام.
وتمده بحاجاته.
كم عديدة هي أعمالك.
إنها خافية عنا.
ما أكثر الأشياء التي خلقتها.
بإرادتك خلقت الأرض والإنسان والحيوان.
وجميع الكائنات الصغيرة.

(*) ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين﴾/ الإسلام.

وكل ما يمشي على رجلين.
أو يطير بجناحين.

* * *

أيها الإله الأوحد الذي لا يملك قواه أحد غيره.
لقد خلقت الأرض وفقاً لمشيئتك.
خلقتها، ولا شريك لك. (وحده لا شريك له/ الإسلام).
لقد (خلقت) الناس وكل الماشية.
الكبير منها والصغير.
كل ما يوجد على الأرض.
التي تسعى هنا وهناك...
وكل ما يطير في الفضاء ويرفرف بجناحيه.
إنك تمدّ كل إنسان بحاجاته.
ووهبت لكل واحد منهم أياماً معدودة. (القضاء والقدر. الأجل المحتوم/ الإسلام).
لقد تغايرت ألسنتهم بلغاتهم.
وتباينت أشكالهم.
واختلفت ألوان أجسامهم.
لأنك الذي يميز بين الشعوب. (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا/ الإسلام).
فما أروع تدابيرك يا سيد الأبدية.
إنك تصنع الفصول.
الشتاء ليجلب البرد.
والصيف ليجلب الحر.
إنك تصنع الملايين من الصور.
عن طريقك وحدك...

* * *

ومن أناشيد أخرى في مدح الإله آتون، نذكر:

أيها الإله الذي صاغ نفسه بنفسه.
صانع كل أرض، وخالق كل ما عليها.
إنك أم وأبو كل ذلك الذي صنعته.
التحية لك يا سيد الحق.
الذي أمر فصار الآلهة. (الله هو خالق الملائكة والأنبياء/ الإسلام).
آتون الذي صنع الناس.
الذي حدد صوغهم.
صانع ما يقوم بأودهم.
الذي ميز لوناً (سلالة) عن لون آخر.
الذي يسمع صلاة ذاك الذي يكون في الأسر. (الله سميع بصير/ الإسلام).
رؤوف القلب عندما يدعوه الإنسان إليه. (الله يلبي دعوة الداعي إذا دعاه/ الإسلام).
الذي ينقذ الوجل من المتعالي.
الذي يفصل الضعيف عن (القوي).

* * *

أيها الأوحد الفرد! يا صانع ما هو كائن.
(الذي) يجعل غير الموجود موجوداً.
الذي صنع ذاك الذي يحب وذاك الذي يمقت. (الله خالق الخير والشر/ الإسلام).
صانع الأعشاب لأجل الماشية.
وشجرة الحياة للبشرية.
الذي يصنع ما يقوم بأود السمك في الجدول.
والأطيار التي تحلق في السماء.
الذي يعطي النسمة لذاك الذي يوجد في البيضة.

ويجعل ابن الدودة يعيش.
الذي يصنع ما يعيش عليه البعوض.
وكذلك الديدان والحشرات.
الذي يمد الفئران في جحورها بحاجاتها. (وما من دابة في الأرض إلا وعلى الله رزقها/ الإسلام).
إذا كان يريد فإنه يفعل.
وإذا كان لا يريد فإنه لا يفعل.
التحية لك يا من صنعت كل هذا.
الذي يسمع صلوات ذاك الذي يدعوه.
الذي تلبي صرخة المسكين.
عندما يصرخ في محنته.
عندما يصرخ الناس إليك.
فإنك أنت الذي تأتي من بعيد...[1].

ونظرة خاطفة على هذه الأناشيد وما تحتوي عليه من معانٍ، يتجلى لنا أن كل الصفات التي أسبغها المصريون القدامى على إله الشمس، أو الإله آتون، يتحلى بها رب المسلمين، والمسيحيين، واليهود، على حد سواء. وفي مقطوعة من الشعر الرمزي في مدح الزعيم السوفييتي الراحل ستالين، نشرت في صحيفة برافدا في ٢٨ آب سنة ١٩٣١ م، نجد أيضاً شبهاً في الصفات التي يتصف بها ستالين، والصفات التي يتميز بها الإله المصري، آتون.

ستالين العظيم! يا قائد الشعب.
إنك أنت الذي أنشأت الإنسان.
وأنت الذي أخصبت الأرض.
وأنت الذي أرجعت للقرون (للسنين) شبابها.

(١) تطور الفكر والدين في مصر القديمة (مرجع سابق) ص ١٩٢، ٢٤٠، ٤٢١ - ٤٢٤، ٤٣٣ - ٤٤٠، ٤٤٢ - ٤٤٤، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧١. وفؤاد شبل، إخناتون: رائد الثورة الثقافية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٠٥ - ١١١.

ومنحت للربيع أزهاره.
وحرّكت أوتار الانسجام (النغم).
إنك تمثل الجمال الربيعي.
وإنك الشمس.
المنعكسة في ملايين القلوب[1].

وتعليقاً على هذه الأناشيد ـ في وصف إله الشمس ـ التي «تسودها النزعة الإنسانية، وتحمل فكرة الحدب والترفق بالبشرية»، يقول جيمس هنري برستيد: إن إله المصريين، هو «إله كل الناس وكل العالم، وأبو وأم كل ذلك الذي صنعه، (و) كل الناس يعترفون بحكمه... بذاك الذي أوجد حياتهم... (و) قوته الخالقة المستمرة... هي مصدر الحياة الدائم والقائمة بأودها... وكل هذا يكشف عن تبين حضور الله في الطبيعة... كالذي نجده بعد ذلك بألف سنة في مزامير العبرانيين وفي شعراء الطبيعة... مثل وردسورث (Wordsworth)... (فهو) ينام ولكن لا يموت أبداً... (وهو) الحاكم الطيب. (و) الراعي الصالح... (الذي يفضل) الوجل على المتعالي المستكبر... (و) يلبي صرخة المسكين المصاب، المغلوب على أمره... وعلى هذا، فإن إله الشمس... نصير المنكوبين الذي يسمع التوسل، الذي يسمع صلوات ذاك الذي يصرخ إليه، الذي يلبّي صوت ذاك الذي يذكر اسمه؛ الإله المحب الذي يمد يده إلى المسكين، الذي ينقذ المتعب، الذي يعطي الخبز ذاك الذي ليس لديه خبز...»[2].

ولذا، لا عجب، إذا ما رأى أرنولد توينبي «أنه لو قيض للآتونية الانتشار، لتغير مسار التاريخ المصري كلية بل والشرق الأدنى بأسره»[3].

---

(1) (عن) حسن سعفان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩، ص ٣٠٢.

(2) تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٤٢٥، ٤٣٢، ٤٤٥ ـ ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٦٧، ٤٧٠، ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(3) إخناتون: رائد الثورة الثقافية، (مرجع سابق)، ص ٦٥.

جـ ـ النفس الإنسانية:

ليس ثمة شعب قديم خلع على فكرة الحياة بعد الموت، أهمية، كتلك التي خلعها قدماء المصريين. ولعل المصريين هم أول من اعتقد بحياة أخرى فيها الثواب والعقاب بعد الموت. وكان اعتقادهم، بادىء الأمر، منذ حوالي خمسة آلاف سنة ق. م، يقوم على أن الراحلين من هذه الدنيا (الموتى)، يحيون في القبر أو على مقربة منه. وعلى ذلك، كان لزاماً عليهم، أن يعدوا العدة لتهيئة أسباب الحياة للميت في الآخرة. (أواني المآكل والمشرب، ومختلف الأدوات، والأثاث، التي تستعمل أثناء الحياة، فضلاً عن الأسلحة الشخصية). ولعل هذا ما يفسِّر بناء أهرامات الجيزة العظيمة، من قبل الملوك الفراعنة، لحفظ أجسادهم المحنَّطة، كمومياءات في حجرة صغيرة، داخل قبر، تحت بناء عظيم من الحجر.

وقد استمر الاعتقاد بأن الموتى يبقون في القبور ـ على الأقل بأجسادهم ـ لفترة طويلة، حتى بعد ظهور الآراء التي تتحدث عن آخرة مباركة في مكان آخر، في منطقة قصية من السماء، بعيداً عن الجسد الموسد في القبر. ولا عجب في ذلك، فنحن أيضاً كأننا نؤمن اليوم بما كان يؤمن به قدماء المصريين. فلا نزال نضع الزهور، والطيب، والعطور، والبخور، على قبور موتانا، ونداوم على زيارتها، لا سيما في المناسبات العامة، كالأعياد، والمآتم، بالرغم من اعتقادنا بثمة وجود حياة أخرى في فردوس بعيد.

وإذن، فالاعتقادان المصريان القديمان، وهما: الاعتقاد بأن الميت يظل قاطناً في القبر أو على مقربة منه (لفترة موقوتة)؛ والاعتقاد بأنه قد رحل إلى مكان آخر، إلى ملكوت مبارك؛ فضلاً عن أن الخلود يكون لكل من الجسد والقلب أو العقل معاً، يشبه اعتقادنا اليوم إلى حد بعيد[1].

والاعتقاد بحياة أخروية خالدة، أجلّ من الحياة الأرضية، يكون للجسد نصيب فيها، يدعو إلى التساؤل، عن كيفية تصور المصريين القدامى، لماهية الإنسان وتكوينه، ولماهية تلك العناصر في الشخصية الإنسانية، التي يمكن أن

---

(١) انتصار الحضارة، ص ٩١. وتطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٨٧ ـ ٨٨، ١٧٤.

يقدر لها البقاء والخلود بعد الموت. . . ؟

الإنسان، طبقاً للتصور المصري القديم، يتكون من الجسم المادي المرئي، والعقل اللامادي اللامرئي ومقره القلب أو البطن. ويسمى القسم اللامرئي باسم: الباء (الروح). أما أصل أو مبدأ الحياة، الذي يبعث النشاط والحركة في الجسم، فلم يكن يميز بينه وبين العقل بوضوح. وكان يرمز إلى الإنسان على شكل طائر: له رأس إنسان، أما ذراعاه فعلى هيئة جناحين محلّقين. وعند الموت، كان الكاهن الجنازي يقف وسط أقارب ومعارف المتوفى، الذين اجتمعوا على مقربة من القبر المشيد بالحجر، لكي يقوم بتلاوة بعض التراتيل الدينية، ويؤدي بعض الشعائر الخاصة، التي تساعد الميت عند وقوفه يوم الحساب في حضرة الإله الأكبر، على تجاوز محنته، كتلاوة فصل منع قلب الميت من الوقوف ضده في العالم السفلي، من كتاب الموتى، طالباً من الإله أن يرأف بالميت ويدخله ملكوته، واضعاً في التابوت، ملفاً من البردي يتضمن «أدعية وتعاويذ سحرية» تساعده في حياته الآخرة. (مجموع تلك الملفات، ومناظر المحاكمات الأخروية = كتاب الموتى). وهذا يشبه إلى حدّ ما. . . «الطقوس والشعائر الدينية التي يمارسها اليوم كل من رجال الدين المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء، لأجل راحة نفس الميت. ومن بين ما كان يقوله الكاهن الجنازي في مخاطبته للميت: «إن عظامك لا يعتريها الفناء. إن لحمك لا يعتريه المرض. إن أعضاءك ليست بعيدة عنك. . . الخ».

بيْدَ أن هذه الكلمات لم تكن كافية لإعادة الحياة إلى الميت. فالجسم الذي لا حراك فيه، لا يمكن أن تعاد إليه الحياة (الروح)، وتعاد إليه القدرة على الحركة، إلا من قِبَل إله أو آلهة يحملن له مشاعر الود، كما فعلت إيزيس مثلاً، عندما أعادت الحياة إلى زوجها أوزريس، بعد مصرعه على يد أخيه، ست: إله الشر. ولهذا، يعقّب الكاهن مؤكداً، بأن آلهة السماء ستبعثه حياً، قائلاً: «إنها تجمع عظامك لأجلك، وتوحد أعضاءك لأجلك (يحيي العظام وهي رميم/ الإسلام) وتحضر قلبك إلى داخل جسمك لأجلك. . . إنك تجد رع واقفاً هناك. إنه يحييك. إنه يمسك ذراعك. إنه يقودك إلى داخل قصر السماء. . .». (لاحظ أن

بعث الميت لا يعني إعادة الحياة إليه في الأرض فعلياً، وإنما بعثه روحياً في العالم الآخر.

وكان غسل الميت يرمز إلى التنظيف البدني، أما تطهيره فكان يرمز إلى التطهير الخلقي، ولا سيما بعد تلاوة فصل الرجل العدل من كتاب الموتى[1].
وكان الاعتقاد السائد هو أن الميت يرحل إلى مكان آخر، إلى ملكوت بعيد مبارك، حيث ينتظره كاؤه هناك. و الكاء ليس إلاّ كناية عن شكل ثان أو قرين للإنسان الفرد (هذا يشبه ما يسمى بـ: القرينة في المعتقد الشعبي الإسلامي)، مطابق له في مظهره المادي الخارجي، يولد بولادته. وكانت حياة الإثنين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً. وهذا ما يدعونا إلى التساؤل، فيما إذا كان الكاء هو أحد عناصر الشخصية الإنسانية، لا سيما وأن بقاء الكاء حياً، متوقف على بقاء جسم الميت سليماً؟

الواقع أنه لا شيء واضح بهذا الصدد. فبعض النصوص تشير إلى أن الكاء ليس شيئاً آخر سوى القلب أو الضمير، أو الإله الذي يسكن داخل الإنسان، ويراقب تصرفاته، ويدين الأفعال الشريرة منها. (لاحظ أن الإسلام يقرر بأن لكل إنسان، ملاكين حارسين، أحدهما يسمى: رقيب. و الآخر: عتيد، مهمتهما: تسجيل كل ما يقوم به الإنسان من أعمال وتصرفات). فمن جملة الأقوال التي كان الميت يخاطب بها قلبه قبل الشروع في محاكمته، وقبل الإتيان بقلبه لإخضاعه لموازين رع، ومعرفة إن كان إنساناً صالحاً أو طالحاً: «أيا قلبي. . . إنك كائي الذي يوجد في جسمي». وهناك نصوص أخرى، تشير إلى أن الكاء أو الكا، ليس سوى ملاك حارس أعلى، ينتظر رفيقه الدنيوي لدى مغادرته للعالم الأرضي، لمساعدته في حياته الآخرة. أما من حيث العلاقة بينهما، فقد كان الكا أعلى علواً واضحاً من رفيقه الدنيوي. وهو يساعد المتوفى على التحدث إلى الإله الأكبر: رع، ويؤمن المؤونة اللازمة لحياته، فيأكلان سوية ويجلسان سوية، ويحمي الميت من كل سوء قد يتعرض له من أعدائه الموتى.

---

(١) تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ١٥٦.

وبالرغم من ارتباط الإنسان المتوفى بكائه، فقد كان ثمة خوف من أن يفشل الكاء في التعرف على قرينه. ولذلك، كان الميت يتسلم رداءً خاصاً به، حتى لا يخطئه كاؤه، فيحسبه عدواً، وقد «يذبحه». ومن جملة التراتيل التي كان المصريون يودعون بها موتاهم: «ما أجمل الحال في عشرة كائك». وكان الكاهن الذي يقوم على خدمة الميت يدعى لهذا السبب: خادم الكاء. وبينما نرى أن علاقة الكاء بشبيهه المتوفى، واضحة إلى حدّ ما، في الآخرة، حيث يعيشان حياة مشتركة، فإنها لا تبدو كذلك في حالة الحياة الدنيا...

وكان كل شخص، ـ حتى الملك نفسه، في فترة لاحقة في عهد الدولة الحديثة ـ، معرّضاً لمقاضاة الدينونة. وهذا يعني أن الميت كان يمثل أمام محكمة أوزريس أو رع، التي تتألف من الإله الأكبر: أوزريس أو رع، إلى جانب اثنين وأربعين إلهاً آخرين، يمثلون أقاليم مصر الإدارية، يجلسون معه في الردهة المعدة لمحاكمة الميت، بحيث أن المتوفى الذي ينتسب إلى أي إقليم كان... يكون معروفاً بالتمام، من قبل إله ذلك الإقليم على الأقل. وبذلك لا يمكن للمتوفى، الكذب، أو النجاة في الآخرة، إلا إذا كان شخصاً حسن السلوك والسيرة[1]. ولهذا، يبدأ الميت بتوجيه الكلام إلى الإله الأكبر وسائر الآلهة، قائلاً: «التحية لك يا سيد الحق، لقد أتيت إليك يا سيدي وأوصلت إلى هنا لكي أرى جمالك، إني أعرف اسمك، وأعرف أسماء الإثنين وأربعين إلهاً الذين يوجدون معك في ردهة الحق».

وبعد أن يعلن الميت معرفته التامة بالإله الأكبر، وباسمه، وأسماء الآلهة الآخرين، (من الجدير بالذكر أن معرفة الأئمة الإثني عشر، من قبل الميت، هي ضرورية لنجاته في الآخرة، في المعتقد الإسلامي الشيعي الإثني عشري)، يبدأ بمخاطبة كل إله على حدة، معلناً براءته من أية خطيئة أو جريرة، سواء كانت تتعلق بسوء الأخلاق الاجتماعية، أو إهمال القواعد المرعيَّة، والأوامر الإلهية... فهو يقول مثلاً: «أنظر! إني أحضر إليك وأحمل إليك الاستقامة،

---

(١) المرجع السابق، ص ١٣، ٨٩ ـ ٩٧، ١٥٦، ١٥٩، ٢٠٠، ٤٠٤ ـ ٤١٢.

وأبغض الخطيئة لأجلك. لم أرتكب أية خطيئة ضد الناس. لم أفعل ذلك الذي يمقته الإآله. لم أبلغ السوء عن خادم إلى سيده. لم أسبب بكاء لأحد. لم أكن طماعاً، لم يلتهم قلبي الحسد. لم يكن صوتي أعلى مما يجب. لم أختلس السمع. (لاحظ؛ الآية القرآنية: ﴿ولا تجسَّسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً...﴾)[1]. لم أستكبر. (﴿ولا تمشِ في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً﴾/ الإسلام). لم أشتم الملك. لم أجدِّف على الإآله. لم أشتم الإآله. لم أسرق أوقاف المعبد. لم أسلب. لم أثر الصراع. (الفتنة أشد من القتل/ الإسلام) لم أنطق بالأكاذيب. لم أصطنع الكذب مكان الحق. لم أصمّ أذني عن الكلمات الصادقة. لم يكن قلبي متسرعاً. لم أستولِ على ملكي الخاص. لم أسرق الناس قط. لم أعذب الأرملة. لم أكذب في المحكمة. لم أكن ذا نيّة سيئة. لم أرتكب محرماً. لم أجبر العَمَلَة على أكثر ما عليهم كل يوم. لم أكن مهملاً ولا بطالاً. لم أسكر، لم أرتكب الزنى مع امرأة. لم أرتكب تنجيس الذات. ﴿إنما الخمر والميسر والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾/ الإسلام) لم أجوِّع أبداً أحداً. لم أقتل ولا دفعت أحداً إلى القتل. لم أربح ربحاً حراماً. لم أخدع أحداً ببيعه حلياً مزيفاً. لم أتعدَّ على أرض أحد ولم أضع سداً للماء الجاري. ولا قطعت الماء عن قناة. (هذا يشبه القاعدة الإسلامية القائلة: قطع الأرزاق من قطع الأعناق). لم أغش في كيل الحبوب ولا تلاعبت بالميزان (﴿فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تفسدوا في الأرض﴾/ الإسلام). لم أنزع الحليب عن فم الأطفال. لقد فعلت ذاك الذي يرضى عنه الإآله... أنا طاهر، أنا طاهر، أنا طاهر. فيا أيها القضاة، دعوني آتي إليكم في هذا اليوم، يوم الدينونة الأخيرة. أنا المتوفى الذي أطعَم الجوعان وسقى العطشان وكسا العريان... التحية لكم أيها الآلهة، إني أعرفكم. إني أعرف أسماءكم. لا تبلغوا السوء عني لهذا الإآله العظيم الذي تتبعونه، لأني فعلت الحق والاستقامة في أرض مصر. لقد قدمت القرابين الإآلهية لأجل الآلهة، وقرابين الطعام لأجل الموتى. أنقذوني. إحموني. لا تضعوا أية شكوى ضدي أمام الإآله العظيم لأني شخص

---

(١) سورة الحجرات: ١٢.

طاهر الفم وطاهر اليدين، الذي كان يقول له الذين يرونه: مرحباً مرحباً...»[1].

وبعد ذلك، تشرع المحكمة في التهيؤ لإصدار الحكم. فنرى القاضي الأعظم: أوزريس جالساً على عرشه في طرف الردهة التي تجري فيها المحاكمة، وقد وقفت إلى خلفه إزيس. وفي محاذاة جانب من الردهة، يصطف التاسوع الإلهي (أو تاسوع هليوبوليس، برئاسة إله الشمس)، الذي من مهامه إصدار الحكم. وفي الوسط تقوم الموازين (موازين أوزريس، أو رع فيما بعد)، التي يوزن بها الحق، والتي يقوم على إدارتها: أنوبيس، الإله الجنازي، رابع أبناء رع (رأسه على هيئة رأس ابن آوى)، الذي يقف وراءه الإله: تحوت، الذي يرأس عملية الوزن وفي يده القلم ولوح الكتابة، لكي يسجل الحكم. ويقف خلف تحوت، ماردة غريبة الشكل، يطلق عليها اسم الملتهمة، لها رأس تمساح، ومقدمة أسد، ومؤخرة فرس نهر، تنتظر التهام الروح الشريرة أو المذنبة.

ثم يؤتى بقلب الميت لإخضاعه للموازين، فيوضع في كفة من الميزان، وفي الكفة الأخرى، توضع ريشة ترمز إلى الحق والعدل والاستقامة. وفي اللحظة العصيبة التي تبدأ فيها الترتيبات لوزن قلب الميت، يتضرع صاحب القلب إلى قلبه لكي يقف إلى جانبه ولا يتخلى عنه، قائلاً: «أيا قلبي الذي ينتمي إلى كياني. لا تقم ضدي كشاهد. لا تعارضني في المجلس (مجلس القضاء). لا تكن معادياً لي أمام سيد الموازين. إنك كائي (ضميري) الذي يوجد في جسمي. لا ترضَ أن يكون لإسمي رائحة سيئة لدى المحكمة...». ثم يرى التاسوع الإلهي (الآلهة التسعة) فيما إذا كان مذنباً أم لا، ويعلنون حكمهم بذلك، بعد الاستماع إلى إفادة «الكاتب» تحوت عن عملية الوزن. فإذا كان رجلاً صالحاً، قدِّم له الخبز والجعة، ثم قدم إلى حضرة الإله الأكبر أوزريس، أو رع، الذي يركع المتوفى أمامه، قبل أن يدخله في عداد القائمين في ملكوته.

* * *

(١) تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٧.

وبما لا شك فيه، أن المحاكمة الأوزرية، ـ وقد صورت على هذا النحو من التصوير الوصفي، وحيث كان للقلب أو الضمير، الدور البارز والحاسم في عملية تبرئة الميت أمام الإلّه الأكبر أو عدم تبرئته، على اعتبار أنه بمثابة الإلّه الساكن في أعماق كل إنسان ـ، كان لها شأن عظيم في إذاعة الاعتقاد بالمسؤولية الخلقية فيما يلي القبر، وأوجدت شيوعاً عاماً عن القيمة البالغة للفضائل الخلقية، التي تتمثل في الاستقامة والحق والعدل، والتي بها يصبح الفرد مقبولاً (أو مقرباً) لدى الإلّه أوزيريس أو رع، وذلك بالرغم من جميع الوسائل الملتوية الممقوتة، التي كان يروِّج لها، ويلجأ إليها الكهنة المتشوقون إلى الكسب الرخيص عند الموت، وذلك بتلاوة بعض الفصول الدينية، وإقامة بعض الطقوس والشعائر، التي توهم بأنها هي التي تنجّي الميت من كل ما اقترفه من ذنوب، وأخطاء، وآثام. (لاحظ الآية القرآنية: **﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**).

لذا، يمكن القول، بأن فكرة: **إعرف نفسك السقراطية**، فضلاً عن فكرة محاسبة الضمير الرواقية عند اليونان، ورسم الروح على هيئة طائر (حمامة)، والذي نرى له أثراً في جزيرة كريت، هي ذات أصول مصرية. ولعل فكرة المحاسبة الأخروية المصرية، ترجع إلى فكرة الإيمان بوجود الإلّه داخل كل إنسان، متمثلاً في سلطان القلب أو الضمير، الذي يراقب سلوك الإنسان وتصرفاته، ويكون عليه رقيباً، وشاهداً، ونذيراً، وقاضياً.

ومع بداية حكم إخناتون، الذي يعتبر أول زعيم عقلي في التاريخ الإنساني، وثورته التوحيدية، نرى أن المحكمة الأوزرية التي تتألف من طائفة الآلهة وأنصاف الآلهة (الشياطين)، والتي ورد وصفها في كتاب الموتى، فضلاً عن المراسيم الجنازية وتجهيزاتها الباهظة التكاليف، والأملاك الكثيرة الموقوفة من أجل خدمة الموتى، ولا سيما النبلاء والأغنياء منهم، قد انتهت إلى الأبد، لتحل محلها محاكمة بسيطة أمام إلّه واحد، عادل، رحيم، غفور، لا يقبل الرشوة المرفوعة إليه من قبل الكهنة عبر التراتيل وتلاوة الأدعية، وممارسة الطقوس والشعائر المختلفة. وأصبح من الحماقة، الاعتقاد بأن صاحب الثروة أو الجاه، يمكنه

اكتساب السعادة والحياة الآخرة، عن طريق المال أو الجاه، حتى ولو كان الملك فرعون نفسه[1].

ثم سادت الفكر المصري، في عصر الدولة الوسطى ٢١٦٠ ـ ١٧٨٨ ق. م، نظرة شكّية تشاؤمية، وحسية، وإلحادية. (لعل المصريين هم أول من عرف التشكك والارتياب في حقل الدين والمعرفة. وقد يكون السوفسطائيون الأوائل ـ أي اليونانيون ـ استفادوا منهم هذا التشكك والارتياب). فقد بدأ بعض المفكرين والناس، يتطلعون إلى قبور الأسلاف، وقد أصبحت خرائب، ويتأملون في جبّانات الأهرامات التي أخذت بعض جدرانها تتداعى بفعل وطأة السنين، فلم يجدوا أي خير أو منفعة في التفكير في الموت، أو التأمل فيما يصيب الإنسان بعد الموت. ولهذا لم يعودوا يأبهون أو يهتمون، بالمحاكمة الأخروية بعد الموت، ورأوا أن الخير، كل الخير، للإنسان، هو أن يترك إسماً طيباً، وذكراً حسناً، في عقول أولئك الذين يبقون أو يأتون بعده.

وإذن، فـ الإسم الطيب إلى جانب العيشة الهنيئة، يلخصان تعاليم المتشككين، الذين نبذوا معتقدات السلف في المحاكمة الأخروية. وعلى ذلك، لم يعد لمبدأ الالتزام بحياة خلقية، كما يفرضها الإله الأكبر، الذي ستجيء دينونته بعد الموت، والمنافع التي تنتج عن إتمام المتوفى لواجباته الدينية والأخلاقية، أي دور أو أثر فعّال على العقول. وقد عبّر الشكاكون عن أفكارهم، بصور شعرية وغنائية مختلفة، منها:

شاهدوا أمكنتهم
لقد هدمت حيطانها
لا توجد بعد أمكنتها
كأنها لم تكن أبداً
لا يأتي أحد من هناك
حتى يخبرنا عن حالهم

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠٠، ٤٠١، ٤١٠، ٤١٣، ٤٥٣، ٤٧٤، ٤٧٨.

حتى يخبرنا عن حظوظهم
حتى يدخل السكينة إلى قلوبنا
إلى أن نرحل نحن أيضاً
إلى المكان الذي ذهبوا إليه.

* * *

شدد عزيمة قلبك على النسيان
إجعله ممتعاً لك أن تتبع هواك
وأنت عائش.
زد كثيراً مباهجك
ولا تدع للتراخي سبيلاً إلى قلبك
اتبع هواك وما هو صالح لك
كيِّف أمورك في الدنيا
وفق أوامر قلبك
إلى أن يحل يوم النواح عليك
عندما لا يسمع ساكن القبر نواحهم.

* * *

احتفل باليوم البهيج
لا تكن متعباً فيه
هاكم: لا يأخذ إنسان سلعه معه
بلى، لا يعود أحد مرة ثانية
ذاك الذي ذهب هناك...

وفي هذا الصدد، يقول جيمس هنري برستيد في كتابه: تطور الفكر والدين في مصر القديمة: «والتشكك معناه... تقليب وجوه الفكر فيما كان حتى ذلك الحين موضع قبول دون تفكير؛ إنه الاعتراف الواعي بالقدرة الشخصية على الاعتقاد أو عدم الاعتقاد، وفي هذا خطوة واضحة إلى الأمام في تطور الوعي الذاتي والابتكار الشخصي. إنه فقط الشعب الذي وصل إلى مدنية ناضجة هو

الذي يقوم فيه التشكك. إنه لا يوجد أبداً في أحوال بدائية. . »[1].

ولكن لنفرض أن الإسم الطيب قد ضاع دون ذنب وبغير وجه حق، وفرص المتعة الذاتية، قد أبعدها المرض وسوء الطالع، فما هو ردُّ المتشكك يا ترى؟ هناك وثيقة تصور شخصاً يائساً، تسمى: ديالوغ كاره البشر مع روحه، والأصح أن تسمى: مونولوغ كاره البشر مع روحه، يرد قائلاً، بعد أن نصحته روحه بالموت حرقاً، وفزع من هذه النهاية المروعة: لا بد أن يعيش المرء مستغرقاً في نسيان الحزن والقضاء عليه كلياً، بالأخذ بأسباب المسرات. «لنأكل ونشرب ونفرح لأننا غداً سنموت». إنه من الخير للناس أن يستمتعوا بالحياة، وأن ينسوا الهمّ والأحزان. . .

ولكننا إذا سألنا هذا المتشكك، الذي لا ينظر إلى الحياة إلا نظرة حسية، وهل الحياة ممكنة كما يراها، وهو يدّعي أنها تعج بالشرور والمفاسد، فلا أخ فيها، ولا صديق، ولا عادل، ولا محب. . .؟ هنا نلاحظ الارتداد المنطقي عن أي أمل، ولو كان خافتاً، في أن تكون الحياة ممكنة، إلى الاعتقاد بأن الموت هو وحده العلاج في هذه الدنيا، وهو شيء جميل مرغوب؛ لأنه الفكاك الوحيد من الشقاء الذي يرتع فيه الإنسان، والذي وقع في براثنه، دون استطاعته الإفلات منه. (هذا شبيه إلى حد ما. . . بالمعتقد الشعبي: من خلق علق). مع الملاحظة بأن هذا، ليس تأملاً رفيعاً في مزايا الموت من قبل المتشكك، كما نلاحظ ذلك فيما بعد، عند سقراط، بألف وخمسمائة سنة ق. م، على اعتبار أن محبة الموت لا تتضمن أية فكرة عن قانون أعلى أو إله ما. . .، وإنما توصل المتشكك إليها، ـ وهي لا شك نتيجة متشائمة وحلّ مأساوي ـ، عن طريق الرؤية الذاتية المستندة إلى أحداث العالم الخارجي الحسية، وبعد إعماله النظر في أحوال الدنيا، وفساد الناس من الوجهة الواقعية أو العملية الخالصة:

إن الناس لا شيء. الواحد غني والآخر فقير
(ومن) كان غنياً في السنة الماضية يكون شريداً في هذه السنة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٨.

إن مجرى المياه في السنة الماضية هو في موضع آخر هذه السنة

* * *

لمن أتحدث اليوم؟
إن الأخوة إخوة سوء
وأصدقاء هذا الزمن ليسوا على حب
إن القلوب تتلصص
إن الرجل الوادع يفنى
إن ذا الوجه المسالم تعس
إن الطيب يُغض النظر عنه في كل مكان
إن السرقة تُمارس
وكل رجل يأخذ عنوة سلع جاره
إن ذاك الذي لم يكن لديه زوج من الثيران هو (الآن) صاحب قطيع
إن ذاك الذي لم يكن لديه حنطة هو (الآن) صاحب مخازن غلال
إن صاحب الثروة (الآن) يمضي الليل جوعان
وذاك الذي اعتاد أن يتسول لنفسه ثمالاته هو الآن صاحب كؤوس (فيَّاضة)
إن أصحاب الحلل أصبحوا (الآن) في أسمال
وذاك الذي لم يكن ينسج لنفسه هو (الآن) مالك التيل الرقيق
الرجال قلّة، وذاك الذي يطمر زميله في الأرض، موجود في كل مكان

* * *

إن الأرض لأولئك الذين يرتكبون الإثم
لا يوجد أخيار
يوجد نضوب في الأوفياء
لا يوجد أحد هنا له قلب راضٍ
إن الرجل يُذبح بجوار أخيه فيما هو يهجره لينقذ أعضاءه
إن العنف في كل مكان
إن الدم في كل مكان

لا يوجد انعدام في الموت
الأرض كلها في اضطراب عظيم
لا يوجد أحدخـالٍ من السوء
كل الناس على السواء يفعلونه
إن القلوب يستولي عليها الحزن
ذاك الذي يصدر الأوامر مثل ذاك الذي تصدر إليه الأوامر
إن الناس يستيقظون له في الصباح كل يوم
ولكن القلوب لا تدفعه بعيداً
لا يوجد أحد بـلغ منه الغضب بحيث يتكلم
إن مرضي طويل وثقيل
إن الرجل الفقير ليست لديه قوة لينقذ نفسه من ذاك الذي هو أقوى منه
إن نقد النطق يسبب العداوة
القلب لا يتقبل الصدق
إن كل ما يرغبه الإنسان هو نطقته هو

* * *

لمن أتحدث اليوم
لقد ثقلت علي التعاسة
دون شخص ذي وفاء
إن الشر يضرب في الأرض
وليس له نهاية...

* * *

وإذن، فلا يبقى للإنسان، بعد الخيبة في الأمل بالحياة، حياة هانئة سعيدة، سوى الموت، الذي يشفي من كافة شرور، وآلام، ومفاسد هذا العالم، التي هي أشبه ما تكون بمرض عضال، مزمن طويل.

الموت فكاك سعيد...
الموت أمامي اليوم

مثل شفاء رجل مريض
مثل الذهاب إلى حديقة بعد المرض
مثل رائحة زهور اللوتس
مثل الجلوس على شاطىء الخمر
مثل مجرى الغدير في فيضه
مثل عودة رجل من مركب الحرب إلى بيته
مثل رجل يشتاق لرؤية بنيه
عندما يكون قد أمضى أعواماً عديدة في الأسر. . .



ولا يقف المتشكك (مثل: أبوور، نفروهو) عند هذا الحدّ، الذي يجعل من الحياة، وجهاً أسود قاتماً، ويجعل من الموت، الخلاص الوحيد للإنسان؛ وإنما يتابع قوله، ملحًّا على أن الحياة، لا تستحق الحياة؛ وأنه خير للمرء أن يسارع بالذهاب منها طواعية بإرادته الحرة، وقناعته التامة. «ها أنذا وحيد، فلا أخ ولا صديق. وقد امتلأ الناس طمعاً وجشعاً. وبات الرجل يحتال على أخيه، ويغتال متاع جاره. وقد اختفى الصديق، الذي يمكن للمرء في ساعة الضيق أن يعتمد عليه. وقد أصبح الرجل يذبح أخاه من أمه، وإذا رأى غريباً يذبح أخاه تركه ولاذ بالفرار لينجو بنفسه. ومَن زرع أصبح محروماً مما زرع، ومَن لم يزرع امتلأت مخازنه بما لم يزرع. وإذا مرّ سائح طلع اللصوص عليه وسلبوه ما يحمل، ثم ضربوه وذبحوه. ومَن كان لصاً أصبح صاحب ثروة. أما الشريف فقد نهبه الناهبون فأصبح فقيراً. وفي الحق، لقد مات السرور، ولم يعد في الأرض إلا الأنين والعويل. وأصبح الرجل يقول: ليتني مت، والطفل يقول: ليتني لم أولد، والجواري أصبحن يسرن متحلّيات بالذهب والفضة والياقوت، أما ربات الخدور وسيدات البيوت الرفيعة، فيسرن خاليات خاويات البطون حتى من الطعام، ولا تستر أجسادهن سوى خرق مهلهلة وأسمال بالية. لذلك، فإنني مثقل بالشقاء، لأنني وحيد بغير أصدقاء. وقد أصبح الموت أمام ناظري بمثابة الشفاء بالنسبة للمريض، والهواء الطلق بالنسبة لمن قضى سنوات طويلة في السجن. وإنني

لأشتاق إليه اشتياق الرجل إلى رؤية بيته بعد أن أمضى أعواماً عديدة في الأسر . . . الخ»[1].

وهذا بالطبع، يذكرنا بموقف بعض الفلاسفة اليونانيين المتشائمين من الحياة، والداعين إلى الخلاص منها، عن طريق الانتحار الإرادي.

د ـ الأخلاق عند المصريين القدامى:

لقد شيّد المصريون صرحاً من المدنية المادية، يظهر أن الزمن يعجز عن محوه محواً تاماً (الاعتماد على الوسائل المادية لتأمين الخلود الأبدي لفرعون، وقهر الزمن، ورفض الموت). أما الأخلاق فهي وجه آخر من الحياة، الذي لا يدرك باللمس، وإن كان الصرح المدني الذي ابتناه المصريون، يدلّل عليها من خلال الآثار المحفورة أو المنقوشة عليه.

وقد أسهم المصريون في الفكر الاجتماعي الأخلاقي، بتلك التعاليم العملية الواقعية، التي وردت على ألسنة كهنتهم وحكمائهم، مثل تعاليم: بتاح حتب (فتاح حوتب) ٢٥٠٠ ق. م، وتعاليم كاجمني، وتعاليم أمنحعب (أمنحعت) ١٣٠٠ ق. م، وتعاليم ميركاري في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. وقد دلت الدراسات المقارنة التي قام بها بعض الباحثين، على وجود تأثير للنظم الأخلاقية المصرية على الأفكار الدينية اليهودية. حتى إن بعض الباحثين قد أجرى مقارنة بين حكم سليمان المتعلقة بالسرقة والظلم والثروة . . . الخ وتعاليم أمنحعب؛ ووجد أن كثيراً من الحكم، قد نُقل نصاً وروحاً من تعاليم أمنحعب، مثل: إياك أن تسرق الفقير أو أن تظلم معذباً. لا تتعب نفسك وراء الثروة، فإذا حصلت على سلع مسروقة، فإنها لن تستمر معك طيلة ليل كامل، حتى تكون قد خلقت لنفسها أجنحة كالأوز، وطارت إلى السماء. (هذا يشبه المعتقد الشعبي الإسلامي القائل: رزق الحلال لا يدوم، فكيف بالحرام). لا تكن صريحاً في كلامك مع كل الناس، ولا تقلل من هيبتك أمامهم بسبب ذلك. لا تزل

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٧ ـ ٢٨٦، ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

علامات الحدود من الحقول، ولا تتعدَّ على حدود أرملة. أصغ إلى ما يقال لك واسمعه جيداً، ثم امنحه قلبك لكي تفسره.

والأخلاق المصرية تتمثل كما قلنا، بمجموعة القواعد العملية، التي تعبر عن الواقع الإنساني وتلحظه بصورة تفصيلية ودقيقة، بحيث أن المتحلي أو العامل بها يضمن لنفسه حياة مليئة بالسلامة والسعادة. وعلى هذا، فإذا كان الحديث عن الأخلاق، يعني الحديث عن المثل العليا، كما هو الحال عند أفلاطون مثلاً، فالواقع أن المصريين لم يخوضوا في ذلك خوض أفلاطون؛ وإنما استندوا إلى المثل العليا، كالعدالة، والحق، والخير، والاستقامة، والجمال، والقبح... إلخ، كمسلمات بدهية، للحديث عن الجزئيات، أي عن العادل، والظالم، والخير، والشرّير، والمستقيم، والفاسد، والفقير، والجميل، والقبيح... الخ. وإذن، فإن المصريين لم يعنوا بالبحث في الكليات أو الماهيات المجردة، وإنما عنوا بالبحث في الجزئيات والواقع. مع ذلك، فنحن نرى كما سنبين لاحقاً، أن الحديث عما يسمى بـ: **المثل العليا النظرية**: كالخير، والحق، والعدل، والصدق، والاستقامة، والجمال... الخ قد بدأ أول ما بدأ، مع المصريين القدامى.

وإذا رأى البعض، أن الحديث عن المثل العليا، هو حديث لا يتعدى الإطار النظري، ولا يمكن أن يتعداه إلى الواقع العملي؛ فالجواب على ذلك: أن الحديث الدائم باستمرار، عن مثل كتلك، تتصف بهذه الصفة (النظرية)، هو إذن، حديث أجوف، لا معنى له.

وبنظرنا، إن الأخلاق السائدة في بلد ما، إنما هي تعبر في الحقيقة، عن المثل العليا التي يدين بها شعب ذلك البلد. وما دام الاعتقاد أن عالم المثل العليا، هو عالم النظر، وعالم الأخلاق، هو عالم الواقع، فذلك يعني، المفارقة والمفاصلة الحاسمة، ما بين المثل النظرية والأخلاق العملية. وعلى هذا الأساس، ينبغي استبعاد الحديث عن كل ما يتعلق بعالم المثل، عندما نتحدث عما يسمى بـ: **الأخلاق**. وفي هذا الصدد، يقول جيمس هنري برستيد: «إن مصر قد اتخذت منذ ألف وخمسمائة سنة خلت، هذه المثل العليا، وحاولت أن تجعلها حقيقة

واقعة. . . إن أمثال هذه المبادىء لو كان نطق بها كمبادىء معنوية، لكانت اجتذبت اليسير من الانتباه، ولكان لها تأثير قليل، أو لا تأثير على الإطلاق. إن المصري. . . كان دائماً يفكر في تعابير جامدة وفي صور ذات شكل. لم يكن يفكر في سرقة ولكن في سارق، وليس في الحب ولكن في المحب، وليس في الفقر ولكن في الرجل الفقير. وهو لا يرى فساداً إجتماعياً ولكن مجتمعاً فاسداً. وعلى هذا، كان كاره البشر، هو الرجل الذي وجدت فيه عدم العدالة الاجتماعية تعبيراً لها في صورة روح رجل استبد به اليأس، يخبر عن يأسه وأسبابه»[1].

ومن مجموعات القواعد والنصائح الخلقية العملية المصرية، مجموعة الحكيم المفكر آني، التي كتبها إلى ابنه خنس حوتب، وفيها يوصيه بالصمت، وعدم تناول الآخرين بالنقد؛ لأن السلامة والسعادة كثيراً ما تكونان بصمت اللسان؛ ولأن كلمة خاطئة يتفوه بها اللسان، قد يكون فيها هلاك الإنسان؛ وباحترام الآخرين ولا سيما المتقدمين في السن؛ وبمساعدة الفقراء والمحتاجين، لأن النعمة لا تدوم، ولأن الموت هو نهاية المطاف، وصاحب القلب القاسي لن ينال عطف الإله في الآخرة. «كن صامتاً لتكون سعيداً. ولا تفضي بما في قلبك لرجل، فإن كلمة خاطئة تخرج من فيك، إذا أذاعها من سمعها، قد يكون فيها هلاكك. ولا تكن ممن يحبون الخوض في الحديث عن الناس. ولا تقل من الكلام إلا الطيب. (وجادلهم بالتي هي أحسن. الإسلام/ سورة العسل: ١٢٥). ولا تجلس إذا كان من هو أكبر منك في السن واقفاً. ولا تدخل بيتاً بدون إذن صاحبه. (وأتوا البيوت من أبوابها. الإسلام/ سورة النساء: ١٥). وامنح المحروم والبائس من خبزك، لأن النعمة لا تدوم. لتكن لك زوجة وأنت شاب حتى ترزق ابناً وأنت صغير، فتراه رجلاً حين يكبر. (المال والبنون زينة الحياة الدنيا. الإسلام/ سورة الكهف: ٤٦). تعبد بقلب عامر بالحب، يستجب المعبود لدعائك.(في الحديث الشريف: عبدي أطعني تكن مثلي، تقل للشيء: كن: فيكون). ليكن منظر حفرة القبر أمام ناظريك دائماً. لا تتناول طعاماً وأنت ترى غيرك يقاسي من

(١) تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٣٣٩.

الجوع، فلا تمد له يدك بالطعام. . .» (ليس مسلماً مَن بات وجاره جوعان/ الإسلام).

ومن مجموعة التعاليم التي نادى بها المفكر كاجمني، أحد وزراء الأسرة الثانية عشرة، التواضع، والصدق، والحذر، والقناعة، والزهد. . . الخ «كن متواضعاً صادقاً في قولك، لأن المتواضع ينجح، والصادق في قوله يمدح. وكن حريصاً حذراً مع كل الناس، حتى مع نفسك، لأن الإنسان لا يدري ما تخبئه له الأقدار. أما من يحيد عن سواء السبيل فجزاؤه الموت. وترفع عن الصغائر وكن قنوعاً. وإذا جلست إلى المائدة مع آخرين، فلا تقبل على الطعام في نهم، ولو كان شهياً، لأن من العار أن يكون الإنسان شرهاً، فإن قدحاً من الماء يروي الغلة، والقليل يغني عن الكثير. . .». (في الحديث الشريف: نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع).

والحقيقة، أن الأخلاق المصرية قد تمثلت في البداية، بالمحافظة على العادات والتقاليد، والأواصر الأسرية، كالبر بالوالدين واحترامهما (وبالوالدين إحساناً. فلا تقل لهما أفّ، ولا تنهرهما، وقل لهما قولاً كريماً، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وقل ربِ ارحمهما كما ربياني صغيراً. الإسلام/ سورة البقرة: ٢٣ - ٢٤)، ومساعدة الإخوة والأخوات (لاحظ الوفاء الأخوي والأسري والإخلاص البنوي في قصة أسطورة أوزريس)، والإحسان إلى ذوي القرابة، (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله/ سورة الأنفال: ٧٥. الأقربون أولى بالمعروف/ الإسلام).

فعلى قبر أحد الأشراف (٢٧٠٠ ق. م) نلحظ الأقوال الآتية:

«كنت إنساناً محبوباً من والده، ممدوحاً من والدته، حسن السلوك مع أخيه، ودوداً لأخته». وعلى قبر آخر نقرأ: «لقد كنت شخصاً يحبه أبوه وتمدحه أمه، شخصاً يحبه كل إخوته. كنت أعطي الخبز للجائع، والملابس للعاري، وأعبر بمن لا قارب له. . . لقد كنت شخصاً أقول الأشياء الطيبة، وأردد ما كان محبوباً. ما تحدثت أبداً بأي سوء لصاحب سلطان، ضد أي شخص. . .».

وكان البر بالوالدين من أهم الفضائل الخلقية، في عصر الأهرام. فالنقوش

المختلفة على المقابر الضخمة، تبين أن هذه، من صنع الأبناء البررة لآبائهم المتوفين. حتى إن هذه النقوش تحدثنا عن إبن تفرد عن غيره من الأبناء في برّ والده؛ فقد أوصى بأن يدفن مع أبيه، الذي سبقه إلى الموت، حتى يضمهما قبر واحد؛ وليس ذلك نتيجة عدم قدرته على بناء قبر مستقل له، وإنما لكي يكون على مقربة من والده ويتمكن من رؤيته. «عملت على أنه يجب أن أدفن في نفس القبر. . . حتى أكون معه في نفس الموضع، ليس. . . لأني لم أكن في موقف يمكنني من صنع قبر ثان، ولكن فعلت هذا حتى يتيسر لي أن أراه كل يوم، حتى يمكنني أن أكون معه في نفس المكان».

كما أن معاملة المرأة برفق، كانت من الأمور الواجبة. (الإسلام يأمر بذلك، والسنّة النبوية تشهد بذلك). وتصور لنا الرسوم على الجدران في جبّانة منف، العلاقات الأسرية المرحة المنطوية على الود والمحبة بين الزوج والزوجة والأولاد. ونصائح بتاح حوتب وزير الملك إسيسي من ملوك الأسرة الخامسة، تشدد على وجوب محبة الزوج لزوجته، معرّفاً الحب: «بأنه الحب الذي يجب أن يكون». داعياً إلى معاملتها معاملة حسنة، وتأمين كافة احتياجاتها الحياتية أو المادية. «إشبع جوفها، واستر ظهرها، واجعل قلبها فرحاً، ما دمت حياً، فهي حقل مثمر لك».

وكان التواضع في مجال المعرفة من أهم الفضائل الخلقية عند المصريين القدامى؛ وكذلك واجب اتباع طريق الحق والخير، لأن الخير حق دائم؛ وتجنّب طريق الشر، لأن الشر عارض زائل لا يدوم، وإن عاد بالفائدة أو الثراء العابر على صاحبه. «لا تزه بمعارفك، ولا تحسبن نفسك عالماً. خذ نصيحة الجاهل قبل المتعلم، لأن حدود العلم لا نهائية. الصدق خير وجزاؤه دائم. وقد تجني من وراء الشر ثراء، ولكنه لا يدوم كما يدوم الخير. . . طوبى للرجل الذي يجعل الحق رايته ويسير وراءها دائماً».

على أن السلوك الحسن، الذي كان محصوراً بادىء الأمر، في دائرة الأسرة، أخذ نطاقه يتسع، حتى صار يشمل الجماعة بأسرها. وقد أصبح يتمثل في البراءة من كل عمل سوء، وفي إعطاء كل ذي حق حقه، وعدم ظلم الآخرين أو

الإساءة إليهم، أو التعدي عليهم، أو على أملاكهم، أو أعراضهم؛ ومساعدة الفقراء والمعوزين. فعلى قاعدة تمثال لأحد الموتى، نرى هذه العبارة: «لقد طلبت إلى المثال أن ينحت لي هذا التمثال، وقد كان مرتاحاً للأجر الذي دفعته إليه». وعلى قبر أحد الأطباء، ـ كبير أطباء الملك ساحورع في منتصف القرن الثامن والعشرين قبل الميلاد ـ، نقرأ: «لم أرتكب أي شيء سيء نحو أي شخص». وعلى قبر أحد الأشراف، نقرأ العبارة التالية: «أيها الأحياء الذين على الأرض، الذين يمرون بهذا القبر... إسمحوا بقربان جنازي... لأني كنت شخصاً يحبه الشعب، لم يوقِّع على ضرب، أبداً... ما أخذت أبداً ملك أي إنسان عنوة، لقد كنت أصنع ما كان يسرّ به كل الناس». وعلى أحد جدران مقبرة أمير في عصر الدولة الوسطى، نقرأ: «لم أسيء إلى فتاة من بنات الفقراء، ولم أظلم أرملة. ولم يحدث أنني طردت فلاحاً أو أخرجت راعياً من عمله. لم يكن هناك بائس بين رعاياي، ولم يجع أحد في عهدي. ولما حلت سنوات القحط، حرثت جميع الحقول، فلم يبقَ جائع بين الناس. وأعطيت الأرملة مثل ما أعطيت المرأة ذات البعل. ولم أميز غنياً على فقير في أي شيء منحته. وعلى معبد أحد حكام مصر العليا، نرى: لقد بنيت قناة لهذه المدينة عندما كانت مصر العليا في حالة سيئة، وعندما لم يكن أحد يرى الماء... وجعلت النيل يغمر الأراضي البور، والذي كان بحاجة إلى الماء كان يحصل على ماء النيل بحسب رغبته. وأنا هو الذي أطعم المدينة بسخاء، وجعلت الرجل الوضيع وزوجته يأخذان من حبوب مصر السفلى، وكذلك الأرملة وابنها. وخفضت الضرائب التي وجدتها مسجلة كمتأخرات من عهد أبي»[1]. وكذلك نقرأ على أحد جدران مقبرة أحد حكام مدينة التمساح في مصر العليا: «أطعمت (المدينة) خلال سنوات الجفاف حين كان ٤٠٠ رجل في (ضيق) هناك. لم آخذ بيت رجل ولا حقله»[2].

وتحتوي «متون أو نصوص الأهرام»، ـ التي هي كناية عن فروض وقرابين

---

(١) هنري فرانكفورت، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ترجمة ميخائيل خوري، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ط ٢، ١٩٦٥، ص ١٣١، نقلاً عن كيز Kees، تاريخ الثقافة، ص ٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤١.

جنازية عند القبر، وتعاويذ سحرية، وأناشيد دينية قديمة، وصلوات وتوسلات عن روح الميت ـ، على أدلة قاطعة، تشهد على أن قوة العدالة و الحق، كانت أقوى من سلطان الملك ـ فرعون ـ نفسه. فالملك نفسه أو فرعون، قد أصبح في النهاية، ومنذ حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد، عرضة لمقاضاة الدينونة في الآخرة. ونجد في القرن الثامن والعشرين قبل الميلاد، أن أحد ألقاب الملك وسركاف الرسمية، كان لقب مقيم العدالة (ماعت). والعدالة كانت تعني، عدم التفرقة في المعاملة بين الناس، وعدم التحيز لشخص ضد آخر، حتى ولو كان معروفاً من قبل الملك نفسه، أو كان حاكماً أو أميراً. . . الخ. فالعدالة هي قانون إله الشمس، الذي يمقت الجور، والتحيز، والتمييز بين الناس، «ويحب الفقير الذي لا عون له أكثر من الغني اللئيم»[1].

ومع أن الحياة الأسرية، هي التي هيأت الفرد في بادىء الأمر، للشعور بالمسؤولية الخلقية، إلا أن هذه المسؤولية، سرعان ما أصبحت في الوقت نفسه، موضوعاً للتفكير والبحث. فقد بدأ التأمل في الطبيعة البشرية، فكانت المقارنة بين الرجل العاقل والرجل الأحمق؛ وحصلت الموازنة بين الخير والشر. وكلمة ماعت، التي كانت تعني الحق، والعدل، والصدق، والاستقامة، في بداية عصر الدولة القديمة، أخذ معناها يتسع تدريجياً، حتى صار يعني، ليس فقط نقيض الباطل، وإنما نقيض كل الأخطاء الخلقية بعامة؛ كما أصبحت المثال الأعلى للنظام الخلقي والاجتماعي للدولة، إلى جانب استمرارها كمثال أعلى يترسمه الفرد في سلوكه، ويسعى إليه. (لاحظ أن بعث أوزريس من جديد، وإلحاق الجزاء بـ: ست، يمثل انتصار الخير على الشر في نهاية المطاف).

ومن هنا نرى أن بتاح حوتب (حتب)، يفتخر بسيادة شريعة ماعت وخلودها، قائلاً: «ما أعظم العدالة، فإن قيمتها خالدة، وما من امرىء تعدى عليها إلا حلّ به العقاب». كما أصبح فرعون يطلب من وزيره الأول، حال تعيينه، أن يكون نصيراً للعدالة والمظلومين؛ لأن الظلم يعد نوعاً من الطغيان، والتعدي على الإله؛ ذاهباً إلى حدّ الطلب منه، ألا يميّز في إحقاق الحق، بين فقير

---

(١) تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٢٤١، ٢٤٤، ٣٣٧.

وأمير،وحاكم ومحكوم،حتى ولو كان القضاء يطال أحد المقربين منه،أو من الملك نفسه؛ لأن خوف الناس من الملك، فضلاً عن ديمومة ملكه، إنما يتأتى من إقامته العدل. «لا تنسَ أن تحكم بالعدل، لأن التحيز يعد طغياناً على الإلّه. عامل من تعرفه معاملة من لا تعرفه، والمقرب من الملك كالبعيد عنه. واعلم أن الخوف من الأمير يأتي من إقامته العدل. إحذر ما قد قيل عن الوزير خيتي. واعلم أن ذلك يعد تخطياً للعدالة»[1].

وبذلك نرى أن العدالة الاجتماعية، صارت هي الأساس، الذي يقوم عليه النظام السياسي والاجتماعي المصري. فقد انتهى عهد تلك الأيام، التي كان يعتبر فيها سلوك الإنسان الخلقي مرضياً، إذا رضي عنه أبوه وأمه، وإخوته وأخواته، وجاء العهد الذي يصحّ أن نسميه: **عصر الضمير الاجتماعي**، الذي ظهر فيه الضمير كقوة إجتماعية أخلاقية موجهة. وعلى ذلك، فـ التشكك الذي كان يميز رجال العصر الإقطاعي أو الدولة الوسطى، إزاء الحياة الآخرة، واليأس والتشاؤم من الحياة الدنيا، قد رحل، ليحل محله تيار اجتماعي، يدعو إلى إحلال الحق والعدالة الاجتماعية، وربطها بالمسؤولية الخلقية.

وهكذا نرى، أن المثل العليا للأخلاق، قد تطورت من الشكل المحسوس، أي من التفكير في السارق نفسه، والفقير نفسه، والمحب نفسه، والعادل نفسه، إلى الشكل المجرد؛ أي إلى البحث في السرقة، والفقر، والمحبة، والعدالة... الخ ولكن بدون أن تصبح هذه المثل المجردة، غاية للحديث عنها بحدِّ ذاتها، وإنما موجِّهات إيجابية فعالة للسلوك عند اختلاله. فقد أصبح خطاب الملك إلى وزيره الأول، يدور بجملته، حول ضرورة تأمين العدالة؛ لأن الإلّه يوجب ذلك. فالإلّه الأعظم يمقت الظلم ويحب العدل، ويجب العمل وفق ذلك، وليس اتباعاً لأمر الملك أو مشيئته فقط، حتى ولو أدّى ذلك، إلى مخالفة أوامر الملك نفسه.

كما أن الاعتقاد بالمسؤولية الخلقية في الحياة الآخرة، قد تطور عبر الأعصر.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

فبينما كان في بداية عصر الأهرام (٢٩٨٠ ـ ٢٤٧٥ ق. م)، يعني مثول المتوفى أمام الإلّه الأكبر أوزريس، إستجابة لطلب إنسان قد أخطأ الميت في حقه، والنظر إلى القلب أو العقل، على أنه مركز المسؤولية والإرشاد (بتاح حوتب)؛ نرى بعد ذلك ببضعة قرون، ولا سيما في أواخر عصر الدولة الوسطى، أن الشعور بالمسؤولية الخلقية، قد تعمق كثيراً، وأصبح من الأمور الطبيعية المفهومة. فقد حلت الديانة الشمسية محل الديانة الأوزرية، وأصبح رع هو إلّه كل شيء، وخالق كل شيء، والعالم بكل شيء؛ وأصبح الناس يشعرون بمسؤوليتهم إزاءه ليس فقط في الحياة الآخرة، وإنما أيضاً في الحياة الدنيا. وبذلك أضحى السلوك وفق مبادىء العدالة الاجتماعية، أمراً واجباً. (لاحظ أن بعث رع لـ أوزريس، كان بلا شك، وسيلة لاهوتية ناجعة، لربط العقيدة الأوزرية بالعقيدة الشمسية).

وبظهور الدولة المصرية الحديثة حوالي القرن السادس عشر قبل الميلاد (١٥٨٠ ـ ١١٥٠ ق. م) زاد التطور الخلقي، لا سيما من ناحية شعور المصري بمسؤوليته الشخصية عن نوع سلوكه وأخلاقه؛ وصار القلب (الضمير)، هو سلطان الإنسان، الذي يقرر السلوك الحسن والسلوك الممقوت.

بَيْدَ أن هذا الوعي المتقدم بالمسؤولية الخلقية، كثيراً ما كان يصطدم باحتيال الكهنة، الذين كانوا يشجعون السحر ويروجون لقوته، من خلال الادعاء بالقدرة على ضمان سعادة أخروية للميت، بغرض التكسب والارتزاق السهل. وكان من جراء ذلك، تسمم الحياة الخلقية بهذه الوسائل الخارجية (التعاويذ السحرية، والرقى، والقرابين الجنازية، كما وردت في كتاب الموتى، وفي متون الأهرام). وهذا، يذكرنا، بفساد الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى، أو بالأحرى، بفساد القيِّمين عليها من رجال الدين، الذين كانوا يروجون بين أوساط الناس، عن قدرتهم على تأمين حياة سعيدة في الآخرة، وذلك لقاء مبلغ معين من المال ـ صكوك الغفران ـ. وبذلك كانوا يشجعون على السلوك السيء وحتى على الإلحاد، من حيث لا يدرون. . .

ومع إخناتون أو أمنحوتب الرابع (١٣٧٥ ق. م)، توحدت الآلهة (وحدة

الإآله)، كما توحدت الأمبراطورية المصرية سياسياً (وحدة العالم المصري أو الأرض). وأصبح ثمة إآله واحد عالمي فقط، يصطبغ بالصبغة الروحية الخالصة، هو الإآله آتون، ـ الذي يشبه قرص الشمس من حيث سطوعه، ويتمثل به ـ، الخالق لكل شيء، والمميز بين الناس في لغاتهم، وألوانهم، ومواطنهم. وزال من الديانة الأخناتونية كل ما يتعلق بالديانة الأوزرية. ونبذت الأساطير والطقوس والشعائر والتعاويذ السحرية، كما وردت في كتاب الموتى. ولم يعد الملك يُنظر إليه أو يصوّر كشخص مقدس، لا يشوبه أي مظهر من مظاهر البشر، أو جهات الضعف الإنسانية، وإنما أصبح يصوَّر مثل غيره، جالساً على كرسيه، ويده فوق ظهر كرسيه، أو في حجر إبنته الصغرى... الخ. ولم يعد فرعون يخفي عواطفه السارة والمحزنة على السواء، إذ أصبح يأخذ أطفاله بين أحضانه، ويرفعهم بيديه ليقبّلهم. فإذا ماتت إحدى صغيراته، هدّه الحزن هدًّا، وبكاها كما يبكي سائر الناس موتاهم. وإذا ماتت زوجته، شارك في وداعها الوداع الأخير. بل أصبح فرعون يظهر حبه لزوجته وأولاده، فيقسم بحبهم، ولا يُلقي بالاً في هذا الشأن لأبهة الملك، ووقار السلطان، وجلال الربوبية، التي يضفيها الناس على شخصه[1].

وهذا، معناه: أن الديانة الإخناتونية الموحدة، قد طرحت التقاليد بغير تردد، في سبيل تأسيس عالم من القيم والأشياء على حقيقتها الفطرية الصحيحة. ولم يقصر إخناتون فضيلة الصدق على السلوك الشخصي فحسب، بل أدخله كذلك في ميدان الفن والأدب. وإذا كنا لم نسمع عن حساب الآخرة، في مقابر تل العمارنة، أو في مدينة أخيتاتون (أفق آتون ـ أفق قرص الشمس ـ في تل العمارنة الواقعة في محافظة أسيوط)، عاصمة ملك إخناتون، فمن الواضح أن ذلك، يرجع إلى نبذ الآلهة وأنصاف الآلهة وعلى رأسهم أوزريس، ممن كانوا يؤلفون هيئة المحكمة في حساب الآخرة، بشكلها الموضّح في كتاب الموتى.

«إن أعمق مصادر القوة في هذه الثورة الرائعة ـ أي ثورة إخناتون التوحيدية ـ كانت توجد في هذا الرجوع للطبيعة... إن علاقات الملك

(١) أنظر: إخناتون...، ص ٧٦ ـ ٧٧.

بأسرته. . . مثال، بطرح قيود التقاليد دون تردد في محاولة توطيد أسس عالم من الأشياء كما هي، في وضع طبيعي سليم. . .»[1].

وقد أدت حركة إخناتون فيما بعد، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قبل الميلاد، إلى روح تعبدية، وشعور شخصي فيّاض، بالقدرة على الاتصال الذاتي بالإآله، والقدرة على مناجاته، نتيجة للثقة في عناية إآله الشمس بكل المخلوقات، حتى بأقل مخلوقاته شأناً. (وإذا سألك عبادي عني، فإني قريب، أجيب دعوة الداعِ إذا دعانِ/ الإسلام/ سورة البقرة: ١٨٦). وكان التدين الانفرادي الذاتي. وصارت العدالة الاجتماعية حقاً يطالب به كل فقير وكل مظلوم. وأصبح دور الضمير بارزاً في التوبة الصحيحة؛ لأنه قد أصبح صوت الإآله في الإنسان، وذلك ما لم يحدث من قبل مطلقاً. ولذلك، لم يعد من الممكن للمذنب أو المخطىء، أن ينكر ذنبه أو خطيئته،أمام الإآله الذي يعلم كل شيء[2].وهذا يشبه ما يذهب إليه الإسلام، من حيث اعتباره الضمير، مكاناً للتوبة، والصوت الذي يدين سلوك الإنسان السيء. يقول جيمس هنري برستيد في كتابه: تطور الفكر والدين في مصر القديمة: «إن دين مصر وصل إلى أعظم صوره نبلاً ورفعة. . . وفي الأخلاق وفي وجهتهم نحو الحياة، استمر الحكماء (المصريون) على المحافظة على روح نظرة سليمة لأرفع المثل العليا العملية. . . لقد كان يجب المحافظة على الذكر الحسن. . . (وتجنب) السكر والمعيشة المنحلة. . . وكانوا (يرون) أنه من الحماقة الاعتماد على الثروة الموروثة (لاكتساب) السعادة. . .»[3].

هـ ـ النظام السياسي عند المصريين القدامى:

يرفض بعض الباحثين، الاعتراف بوجود فكر سياسي شرقي بعامة، وبالتالي، وجود فكر سياسي مصري جدير بالدراسة. وهم يذهبون لتأييد وجهة

---

(١) تطور الفكر والدين في مصر القديمة،ص ٤٤٨، ٤٥٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١، ٤٦٧ ـ ٤٦٩، ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

نظرهم، إلى القول: إن السياسة كانت تؤلف أحد أقسام الفلسفة النظرية، ولم يعرف عن المشارقةالقدامى، ومن بينهم المصريون،براعتهم في حقل التفلسف. وإذن، فليس هناك من أفكار سياسية شرقية، تستحق الذكر. فضلاً عن أن النظم السياسية الشرقية القديمة ومن بينها النظام المصري، كانت عبارة عن نظم ديكتاتورية جملة وتفصيلاً.

وقد فات هؤلاء الباحثون، أن العصر الذي عاش فيه سقراط، كان عصر الحكم الديكتاتوري في بلاد اليونان، وقد ذهب سقراط نفسه ضحية قوانينه الجائرة.ناهيك عن أن الدول الأوروبية وحتى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وجزء كبير من القرن الثامن عشر، قد سادها نوع من أنظمة الحكم الديكتاتوري، التي تمخض عنها فيما بعد، نشوء نظريات سياسية متعددة.

ثم إننا لو سلمنا فرضاً، بأن النظام السياسي المصري، كان نظاماً ديكتاتورياً، فهذا لا يمنع من دراسته والنظر فيه، لا سيما وأننا نلحظ اليوم، ونحن على أعتاب القرن الحادي والعشرين، أنظمة ديكتاتورية، جمهوية وملكية على حدّ سواء، تذهب إلى حدّ إعطاء الحاكم، صلاحيات مدنية، وإدارية، وعسكرية، مطلقة؛ بحيث يرى الناس أنفسهم مرغمين على التسبيح بحمد الحاكم، وتمجيده في وسائل الإعلام المختلفة.

ونظرة موضوعية على تاريخ الفكر السياسي المصري، تجعلنا نؤكد، بأن النظام السياسي المصري، لم يكن ديكتاتورياً بالمفهوم المعاصر لكلمة ديكتاتورية. فقد ظهرت الروح الديموقراطية والنزعة الديموقراطية أول ما ظهرت في بلاد النيل، وقبل توحيد البلاد سياسياً تحت رئاسة الملك مينا الأول، منذ حوالي خمسة آلاف وأربعمائة سنة.

وكانت السلطة في الوجه البحري من البلاد وفي كل مدينة، تمارس من قبل مجلس، يتألف من عشرة أشخاص، ينتمون إلى طبقات اجتماعية مختلفة، ويتم تعيينهم عن طريق الانتخاب الحر، ووفقاً لشروط محددة؛ في حين كانت السلطة في الوجه القبلي، وقبل توحيد مصر أيضاً، تتوزع بين حاكم الإقليم، ـ كل

إقليم ـ، ومجلس يتألف من شيوخ الأسر والعشائر، يعرف باسم سارو Saru.

وقد يصح القول، بأن النظام السياسي المصري في العهد الفرعوني، كان نظاماً تيوقراطياً Théocratique، أو حكماً إلهياً، يمارس الملك أو فرعون سلطاته من خلال الاعتقاد أنه إله، أو ابن الإله الأكبر: أوزريس أو رع. ولذلك، فإن فرعون يحكم وفقاً لمولد إلهي، ويمارس سلطاته وفقاً لحق إلهي. والإله هو الذي أعطاه الحق في الملك والحكم نيابة عنه، بعد أن كان يمارس هو بنفسه هذه السلطة في بادىء الأمر.

ونظرية الحكم الإلهي لا تعني بالضرورة، نظام حكم تيوقراطي ديكتاتوري، وإنما تعني لدى البعض مثلاً ـ كالمسلمين الشيعة الإثني عشرية ـ نظام حكم عادلاً وإنسانياً. مع الإشارة إلى أن الملك في بلاد ما بين النهرين، كان يسمى: لوغال Lugal أي الرجل العظيم، الذي يحكم بالنيابة عن الشعب؛ كما كان يسمى كذلك: أنسي Ensi الذي يحكم بأمر الله؛ لأنه معينٌ من قبل الله. واستناداً إلى ملحمة غلغميش، فإن الملك، كان يستشير الأعيان، ومجلس الشعب الذي يتألف من جميع الذكور الأحرار، قبل أن يقرر بعض الأمور الهامة، كالحرب مثلاً[1].

وكان الملك المصري ـ فرعون ـ يضع على تاجه صورة الصقر، الذي يمثل حورس أو إله الشمس، الذي من أهم خصائصه صفة العدل، وذلك إلى جانب صورة الحية التي ترمز إلى الحكمة. فمن وصية للملك خيتي في أواخر عهد الدولة القديمة ٢٩٨٠ ـ ٢٤٧٥ ق. م، إلى ابنه، يمكن أن نتبين بصورة لا مجال للشك فيها، طبيعة الحكم السياسي المصري القائم على الحق، والعدالة، واحترام الملكية الفردية، بالرغم من الاعتقاد السائد، أن فرعون يملك كل شيء. «كن حريصاً على العدل، وهدىء من روع الباكي، ولا تظلم الأرملة، ولا تحرم إنساناً من ثروة أبيه».

ومن وصية أخرى لأحد الأمراء، وهو أمنمئوبي، إلى ابنه حور، نتبين

(١) فجر الحضارة في الشرق الأدنى، (مرجع سابق)، ص ٩٣.

ابتناء أو تأسيس النظام السياسي المصري على الأخلاق الفاضلة، التي يقتضيها الإله الأكبر. فهو يكره الظلم، والرشوة، والنفاق، والتفرقة بين الناس، ويدعو إلى معاملة جميع الناس على قدم المساواة، ولا سيما أمام القضاء؛ كما يحث على العطف والحدب على ذوي العاهات. «لا تقبل هدية رجل قوي، ولا تظلم الضعيف من أجله، لأن العدل هبة عظيمة من الله. ولا ينطق لسانك بما ليس في قلبك، لأن الله لا يكره شيئاً كما يكره النفاق... ولا تكن سريع الغضب، ولا تسخر من أعمى، ولا تهزأ من أعرج».

ونحن نرى، أنّ من نظرية الحق الإلهي في الحكم، عند المصريين، تفرعت في العصور الحديثة، نظرية حق الملوك المقدس بمباشرة سلطان مطلق؛ على أساس أنهم يمثلون سلطان الله على الأرض. ولا يزال المؤرخون يرددون في بطون كتبهم، كلمات لويس الرابع عشر، في مطلع القرن السابع عشر: «أنا الدولة، والدولة أنا» L'Etat, C'est Moi.

وكان لنظرية الحكم الإلهي المصري، وفقاً لمولد إلهي وحق إلهي، التسليم لفرعون بممارسة كافة السلطات الدينية والزمنية في آن معاً. وهكذا، فقد كان الرئيس الديني الأعلى أو الكاهن الأكبر، الذي يرأس الحفلات والطقوس الدينية في المناسبات الهامة. كما كان الحاكم الأعلى والقاضي الأعلى، الذي يبت في كافة الأمور الحياتية. وهذا ما يذكرنا، بنظرية الحكم أو الإمامة لدى المسلمين الشيعة الإثني عشرية. كما يذكرنا بسلطان الخليفة لدى المسلمين من أهل السنّة.

والجدير بالذكر، أنه كان لنظرية: أن فرعون إله، أو إبن إله، أثر كبير في توحيد بلاد النيل، وفي تنظيم شؤون الدولة في كافة النواحي السياسية والإدارية؛ وذلك لأنها لعبت دوراً بارزاً من الناحية النفسية، في تقبل الناس للقواعد والقوانين الفرعونية الموضوعة لتسيير شؤون الدولة. مع الإشارة إلى أن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين، يرون أن العامل الأوحد، الذي يمكن أن يجمع شمل البلاد الإسلامية ويوحد المسلمين، هو الدين و نظام الخلافة. وأن المسلمين قد أصابهم الذل، وعرفوا التقهقر والانحطاط، عندما تركوا نظام الخلافة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: على ماذا ارتكز النظام السياسي المصري؟

لقد قام النظام السياسي والإداري المصري منذ الألف الخامس قبل الميلاد، بعامة، على مبدأين أساسيين، هما: ١ ـ الحق، ٢ ـ العدل.

وهذان المبدآن يتصف بهما في الأصل، الإلّه الأكبر: أوزريس أو رع، وبالتالي، إبنه فرعون. وإذا كان للملك من الناحية النظرية، سلطان مطلق على الأرض والناس، فهذا لم يكن معناه من الناحية العملية، أنه كان له الحق، بأن يستبد برأيه ويحكم وفق ما يحلو له؛ وذلك لأنه خاضع في ممارسة وظائفه ونشاطاته لشريعة الإلّهة، ماعت: إلّهة الحق، والعدل، والصدق، والبرّ، والاستقامة. ولا يمكن له الاستمرار في الحكم، إذا ما انحرف عن جادة الحق القويم، بعدم إعطاء كل ذي حق حقه، أي مجافاة الإلهة ماعت وشريعتها.

وعلى هذا، فإن الصفتين الأساسيتين للنظام السياسي المصري، هما: العدالة من ناحية، والحق من ناحية أخرى. وقصة الفلاحَيْن: أنوبيس وباتا، ـ اللذين أصبحا إلّها مدينة قبس، التي ترجع إلى القرن الثاني عشر ق. م ـ، تدلل على عدالة الإلّه الأكبر، وأهمية الأخلاق في النظام السياسي المصري. فقد كان باتا يعيش مع أخيه الأكبر أنوبيس المتزوج. وتقع زوجة أنوبيس في غرام باتا، وتسعى إلى إقامة علاقات غير شرعية معه، فيأبى باتا في استنكار شديد. فتدس عليه لدى أخيه، متهمة إياه، بأنه يحاول التقرب منها والتودد إليها. فيتربص أنوبيس بأخيه شراً ويقرر ذبحه. فيهرب باتا متظلماً إلى إلّه الشمس، الذي يفرق بين الطيِّب والخبيث، حتى يحكم بينه وبين أخيه؛ فيقف إلّه الشمس مع باتا، ويوبخ أنوبيس على سرعة تصديقه زوجته، فيكف أنوبيس عن مطاردة أخيه، ويعود ليذبح زوجته الخائنة[١].

ولما كان الفكر المصري فكراً عملياً في كافة المجالات؛ ولما كان فرعون لا يستطيع الإشراف مباشرةً على كل شؤون البلاد، ولا يستطيع تسيير وتصريف كل ما يعود للأفراد من أعمال؛ فلذلك نراه يتخلى منذ العصر الأول للدولة المصرية،

---

(١) تطور الفكر والدين في مصر القديمة (مرجع سابق)، ص ٤٧٩ ـ ٤٨١.

عن صلاحياته، لوزراء يُعيِّنهم لهذه الغاية، محتفظاً لنفسه بالسلطة العليا، وبالقرار الأخير، وبصلاحيات معينة، كفرض عقوبة الموت، وبتر الأعضاء. . . الخ. وهكذا، فقد كان يعهد بشؤون العدل، والقضاء، والمالية، إلى شخص يدعى: الوزير الأول (رئيس الوزراء اليوم)، مشدِّداً عليه، بأن يقوم بواجباته على أكمل وجه، وبأن يحلّ العدل بين الناس، بدون تمييز فيما بينهم، وفقاً للقانون، وتنفيذاً لإرادة الإلّه الأكبر رع، الذي يأبى التحيز والظلم، والتمييز الطبقي أو الجغرافي بين إنسان وإنسان؛ مذكِّراً إياه، بأن المُلْك الذي يقوم على إحلال الحق والعدل، بدون تمييز بين رفيع ووضيع، وفلاح وأمير، وقريب من الملِك أو بعيد عنه؛ وبدون استغلال للشعب واستعباد للناس، هو مُلْكٌ دائم، يفتديه كل الناس بأرواحهم، ويحافظون على بقائه. لافتاً نظره، إلى أنه لا شيء من أفعال الحاكم أو الملِك يخفى على الإلّه الأكبر أو الناس. وأن ظلم الملك لا يمكن لأحد التستر عليه، لأن الماء والريح تجريان به وتحملانه إلى كل مكان. وهذا بالطبع، لا يعني أن يتشكك الوزير في سلوك أقاربه، وفي سلوك حاشية البلاط أو أقارب الملك، ويقف بصورة تلقائية وعشوائية موقفاً عدائياً منهم، كما فعل الوزير خيتي، الذي وقف ضد أقاربه وحكم لصالح خصومهم، بالرغم من أن الحق إلى جانبهم، لا لشيء سوى أنهم من أقاربه، والحكم لصالحهم سيبدو ويصوَّر، وكأنه حكم متحيز لهم ضد خصومهم.

«إذا أتاك شاك من مصر العليا أو السفلى. . . فتأكد أن كل شيء تم في شكواه وفق القانون، ووفق التقاليد. . . أعط لكل ذي حق حقه. . . إن الإلّه يكره التحيز. . . وتذكر أن الملك يحب الخائف الذي لا عون له أكثر من اللئيم. . . عامل من تعرفه كمن لا تعرفه، ومن يكون من أقارب الملك كمن يكون بعيداً عنه. واعلم أن الأمير الذي يقوم بذلك سيستمر هنا في هذا المكان. . . إن احترام الأمير يقوم على مراعاته العدل. . . لاحظ التعليمات الملقاة على كاهلك. . . إذا شكا لك شاك فلا بد من أن تتأكد من أن كل القواعد مطبقة تطبيقاً صحيحاً، كما يجب

عليك أن تساعد كل ذي حق على نوال حقه... إحذر ما قد قيل عن الوزير خيتي... واعلم أن ذلك يعد تخطياً للعدالة... أنظر إن الأمير في مكان ظاهر، والماء والريح يخبران فيما يختص بكل ما يفعله، لأنه، أنظر، إن ما يفعله لا يبقى أبداً غير معروف... أنظر إن وظيفة الوزير ليست حلوة، إنها مرة، كن يقظاً على كل ما يجري فيها. أنظر إنها الدعامة الوطيدة لكل البلاد... إن (الوزارة) ليست إظهار الاحترام للأشخاص... ليس ليتخذ (الوزير) لنفسه عبيداً من أي شعب...».

ونحن، يمكن أن نسمي هذا الخطاب، بـ **خطاب العرش**، بلغة اليوم، لأنه كان يعرض للمبادىء الأساسية، التي تجب مراعاتها من قبل الوزير الأول، لإحلال العدالة الاجتماعية. وفي هذا الصدد، يقول جيمس هنري برستيد: «يلاحظ أن هذا البرنامج عن الرفق الاجتماعي والعدالة الذي فيه يحب الملك، الخائف الذي لا عون له، أكثر من القوي واللئيم، دافعه ديني؛ (لأنه) مقت لدى الإله، إظهار التحيز... وعلاوة على هذا، فإن العدالة كانت القانون التقليدي لمكتب الوزير منذ الزمن الذي كان يحكم فيه إله الشمس مصر. إن حكم فرعون ـ الذي كان يظن أنه استمرار لدم وسلالة رع ـ كان استمراراً كذلك، لعدالة إله الشمس القديم على الأرض. إن الملك يلقي وصية بما لا لبس فيه على الوزير؛ ولكن في نفس الوقت، لا يتردد في رفع الأمر إلى محكمة أعلى. يجب على الوزير أن يقيم العدالة لأن الإله العظيم للدولة، يمقت الجور، ليس فقط لمجرد أن الملك يأمر بها»[1].

وهكذا، فإن موقف فرعون من الحكم الذي ينبغي أن يكون وفقاً للعدل والحق، هو موقف ظاهر وواضح للعيان. فهو يطلب صراحة وعلانية من وزيره الأول، أن يطبق القوانين المرعية حتى تتأمن العدالة؛ وإذا لم يفعل ذلك،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٨. وفؤاد شبل، إخناتون... (مرجع سابق)، ص ٣١.

فسيتناوله الناس بالنقد، وتتناقل أفعاله الأفواه، وحتى الأمواه، والرياح، لتبلغها إلى كل إنسان، وسيفقد بطبيعة الحال منصبه. وليس معنى العدالة، أن يوقع الجور على أولئك الذين يكونون في مناصب عالية، أو على ذوي قرابته، بدون وجه حق، كما فعل خيتي الوزير، الذي أصدر قراراً متحيزاً ضد ذوي قرابته، بدون أن ينظر أصلاً في القضية؛ فهذا ليس عدلاً. فالعدل يعني عدم التحيز لأي فريق ضد آخر، ولو كان ذلك الفريق معروفاً من قبل الوزير أو الملك، أو مقرباً منهما، أو قريباً لهما. ومحبة الناس للوزير، وكذلك خوفهم منه، واحترامهم له، إنما يكون بإقامته العدالة وليس غير ذلك؛ «لأن الخشية الحقة من الأمير تكون في أنه يقيم العدالة». وإذن، فليس ضرورياً أن يثير خوف الناس بمظاهر مزيفة مصطنعة، بل عليه أن يقلل من شأن نفسه ويقيم العدالة، فيضمن احترام الجمهور له، وخوفهم في الوقت نفسه منه.

وكان الوزير الأول يعهد بدوره، بـ سلطاته الإدارية، إلى حكام الأقاليم أو المقاطعات، أو الموظفين المحليين؛ وبـ سلطاته القضائية، إلى قضاة، يتمثلون بحكام القرى وعواصم المقاطعات. وكان كل قاض يحكم وفقاً لقانون مكتوب يحتفظ به. مع الإشارة، إلى أنه كانت توجد محاكم استئنافية للنظر في أحكام محاكم القرى والمحافظات، تتألف كل منها من ستة قضاة، يعاونهم كاتب قضائي، يقوم بتسجيل الدعوى، ويدون كل ما يدور أثناء الجلسة، ثم يسجل الأحكام الصادرة. وكانت هيئة المحكمة تستمع إلى المتقاضين أو المتخاصمين في جلسة علنية، وتبت في الدعوى، في مدة زمنية محددة في القانون، لا يمكن تجاوزها. وكان ثمة فريق من الشرطة المخصصة لتنفيذ أحكام المحكمة. وأخيراً، كانت هناك، المحكمة العليا التي يرأسها، الوزير الأول، إلا في الحالات الاستثنائية المهمة، كالتي تتعلق بأمن الدولة العليا مثلاً، حيث يترأسها فرعون نفسه.

وهكذا، فإننا نلاحظ، أن فكرة العدل وإحقاق الحق، كانت من أهم الأفكار والمرتكزات الأساسية، للنظام السياسي المصري. وقد ساعد على ترسيخ ذلك، اتصاف الإله الأكبر: أوزريس أو رع، الذي يحكم فرعون باسمه، بصفة

الإله العادل، المحب للحق والإنصاف، والمريد لهما. مع الملاحظة، أن النظام السياسي المصري، برأينا، كان متقدماً على سواه من الأنظمة الشرقية المعاصرة له. فشريعة حمورابي مثلاً، كانت تعترف بنظام الطبقات الاجتماعية حتى في إحلال العدالة. فالعقوبة على جريمة ما، مثلاً، تتفاوت تبعاً لحالة المجرم الاجتماعية، أو الطبقة التي ينتمي إليها؛ في حين أن القانون المصري لم يلحظ أية فروق من هذا القبيل، ونادى بمعاملة جميع الناس على قدم المساواة فيما بينهم، لا فرق بين غني وفقير، وكبير وصغير، وشريف ووضيع. وقد يكون أفلاطون، الذي زار مصر عدة مرات، قد تأثر تأثراً بالغاً، عند حديثه عن المثل، بنظرية العدالة، التي استحوذت على النظام السياسي المصري، كما استحوذت على أذهان المصريين قاطبة. «ومن ثم، فإن للفكر السياسي المصري خصائص... أساسية: الأولى: الوحدة والعدالة أهم من الحرية. وقد يضحى بالحرية في سبيل كفالة هذين المبدأين. الثانية: لا نعثر بمصر على نظام قبلي أو تنظيم عشائري مثلما نجده في البلاد التي تمتهن الرعي أساساً كالبدو وسكان الهضاب والجبال. أي مجتمع المطر اصطلاحاً. أعني، لا تتمثل دعامة المجتمع المصري في القرابة والنسب... وكان الفرد يرث أساساً حرفة أبيه ويتبوأ في الغالب مركز والده الاجتماعي، لكن كان في وسع أي إنسان مجتهد ويواتيه الحظ، أن يصل إلى أسمى المناصب»[1].

مع هذا، تجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من أنه كان بوسع أناس من أصل وضيع، أن يرتفعوا إلى أعلى المراكز، كالموظف الصغير أوني، الذي استطاع بنزاهته، ومواهبه الخاصة، وقدراته الذاتية، أن يرتقي إلى أعلى المناصب بدون أية واسطة، فإن الرسومات على جدران بعض المدافن، تبين صوراً عن ضرب الفلاحين الذين كانوا يعجزون عن دفع ما يتوجب عليهم من الضرائب، لجباة الملك. فقد كانوا يُضربون في كل أنحاء أجسامهم، ثم يوثقون ويغطسون في بئر، بوضع رؤوسهم إلى أسفل. وكانت زوجاتهم توثق كذلك بحضورهم، بينما أولادهم يرسفون في القيود[2].

(١) إخناتون... ص ٣٣ ـ ٣٤.
(٢) فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ص ١١٩ ـ ١٢٢.

وعندما جاء إخناتون بثورته الدينية، التي أحلت الوحدانية المطلقة في الألوهية، محل الآلهة المتعددة، كان من الطبيعي أن تقوى نزعة الحكم الإلهي، التي ترى أن المُلك والحكم يعود إلى الإله الواحد وحده، كما هو في الإسلام.

بيّد أننا نلاحظ أن إخناتون، الذي أصبح في هذه الوحدانية الإلهية المطلقة، مجرد شخص عادي، يخضع للقواعد الدينية والأوامر الدينية، كما يخضع غيره من الناس ـ كان يمارس سلطاته الزمنية وكأنه امتداد لهذا الإله الواحد أو ابنٌ له، وهذا مما لا يستقيم ودعوة إخناتون إلى الوحدانية المطلقة. فمن أنشودة له في هذا المعنى:

إنك يا إلهي في قلبي
ليس ثمة شخص آخر يعرفك
إلا ابنك إخناتون
لقد جعلت منه حكيماً
بقضائك وقوتك
لقد أنشأت العالم
ورفعته لإبنك
إخناتون ذي العمر الطويل

مع الإشارة، إلى أن المسلمين الشيعة الإثني عشرية، يرون أن السلطة الدينية والزمنية تعود إلى أشخاص معينين بالذات من قبل الله، بالرغم من إيمانهم المطلق بوحدانيته التامة.

والجدير بالذكر، أن المصريين لعلهم الأوائل في التاريخ، الذين حثوا على حسن معاملة المرأة والترفق بها، والذين أتاحوا الفرصة لها حتى تتولى الملك والسلطة العليا (حتشبسوت، كليوباترا، مثلاً)، مما يعني أنه كان للمرأة شأن كبير في الحياة الاجتماعية المصرية.

ولكن، بالرغم من أن أجهزة الدولة كانت تتصرف وفقاً لقوانين مكتوبة، تحدد تحديداً واضحاً، اختصاصات الموظفين (من أهم المجموعات القانونية التي وصلتنا: مجموعة قوانين الملك حورمحب، الذي تولى الملك حوالي سنة

١٢٣٠ ق. م، والتي جاء في ديباجتها، أن الملك قد أصدر هذه القوانين «تحقيقاً للعدل وضماناً لرفاهية شعبه». ومجموعة الملك أحمس، التي تتضمن القوانين الواجبة الإجراء، واللوائح القضائية... الخ).

وبالرغم من أن الملك كان يقضي ويبرم أوامره وفقاً للقوانين والتقاليد المرعية؛ وبالرغم من أنه كان يستشير في الأمور الهامة، ما يسمى بـ مجلس المسنين، الذي كان يتألف من أبناء الأشراف والنبلاء الذين يختارهم بنفسه، وهو أشبه ما يكون اليوم بـ مجلس الشيوخ Sénat؛ فإن البعض، قد يلاحظ، أن بعض الملوك الفراعنة، قد حاول التفرد بالسلطة والاستئثار بالحكم، بعيداً عن كل رقيب. فـ **أمنحعت الأول** مثلاً، الذي ينحدر من الأسرة الثانية عشرة (٢٢٩٢ - ٢٢١٢ ق. م)، قد أوصى ابنه سنوسرت، بمعاملة الرعية، بالشدة، وبالحذر والحيطة من الأصدقاء، وتجنب الاعتماد على أحد لحماية ملكه، وشخصه.

انتبه إلى ما أقوله لك
يجب أن تزيد الخير
كن شديداً مع رعاياك
لأن الناس يحترمون من يرهبهم
لا تقرب الناس وحدك
لا تملأ قلبك بأخوة (أحد)
ولا تتخذ صديقاً...
وعندما تنام احرس قلبك بنفسك
لأن الإنسان لا أصدقاء له يوم الشدة
فإن الذي أكل خبزي هو الذي دبر موتي
والذي مددت له يدي
هو الذي مد يده لقتلي

وبنظرنا، قد يكون أمنحعت معذوراً في وصيته السياسية العملية لإبنه. فبالرغم من أنه كان يرى أن من أولى واجبات الحاكم أو الملك، توفير المعيشة

الكريمة، وتأمين الطمأنينة، والخير والسلام، والسعادة، لشعبه «لا جوعان ولا ظمآن في عهدي، والناس يعيشون في سلام»، فقد حاول بعض المقربين منه، الإطاحة به وقتله؛ ولكنه تمكن من إحباط مؤامرتهم في اللحظة الأخيرة.

ومن الأدلة الحسية، ـ التي تؤيد وجهة نظرنا ـ، على أن العدالة الاجتماعية كانت أمراً مقدساً من لدن الحاكم، الذي كان يحلها في المرتبة الأولى من اهتماماته؛ لأنها كانت تتعلق أصلاً بهمومه النجاتية في الآخرة، ما نراه على قبور الأشراف والحكام من كتابات، تفيد هذا المعنى. فعلى قبر أحد حكام الأقاليم، أميني، نقرأ: «لم تكن توجد ابنة مواطن أسأت إليها. لم تكن توجد أرملة أوقعت عليها خطباً. لم يكن يوجد فلاح أبعدته (أو انتزعت ملكه). لم يكن يوجد راعي قطيع طردته. لم يكن يوجد مشرف على خمسة (أي رب أسرة من خمسة أفراد) أخذت أهله من أجل الضرائب (التي لم تدفع). لم يكن يوجد تعس في مجتمعي. لم يكن يوجد جوعان في عهدي. وعندما حلت سنوات المجاعة حرثت كل حقول إقليم المهاة (ضيعته)، وحافظت على حياة الناس، وقدمت طعاماً لهم. . . وكنت أعطي الأرملة كما كنت أعطي المرأة ذات البعل. ولم أرفع (الرجل) العظيم فوق الوضيع في كل شيء أعطيته».

ولعل أسطع دليل على سيادة شريعة ماعت، التي تتمثل باحترام العدالة، والصدق، والاستقامة، حتى من قبل فرعون نفسه، هو ما صنعه رمسيس الثالث إثر اكتشافه محاولة لاغتياله من قبل زوجته الملكة تي بالاشتراك مع بعض الوصيفات، والضباط، والموظفين. فقد أمر بمثول المتآمرين أمام العدالة حتى تأخذ هذه مجراها. وكانت العادة أن تتألف محكمة الجنايات من ثمانية قضاة، برئاسة الملك نفسه. ولكن رمسيس الثالث أمر بتشكيل محكمة خاصة، تتألف من أربعة عشر قاضياً، وتنازل عن حقه القانوني برئاستها. وخوّل هيئة المحكمة صلاحية إصدار الحكم النهائي في القضية، وفقاً للقانون وما تمليه عليهم ضمائرهم، دون تأثر بأي اعتبار آخر. وكان قرار المحكمة في ذلك، العقوبة بـ الإعدام للمتهمين الأصليين، والعقوبة بـ السجن للمشتركين المؤيدين، و البراءة للذي كشف النقاب عن المؤامرة قبل البدء في عملية تنفيذها.

وصحيح أن المجتمع المصري القديم، كان مجتمعاً طبقياً، يتألف من:

١ ـ الملك: فرعون.

٢ ـ الكهنة أو رجال الدين والوزراء.

٣ ـ حكام الأقاليم والقضاة.

٤ ـ الموظفين والتجار.

٥ ـ عامة الشعب: الفلاحين والعمال.

لكن تجدر الإشارة، إلى أن ثمة وثيقة (بردية) تدين بشدة، حدوث المنازعات بين الطبقات المختلفة، مؤكدة على أن كل طبقة إنما هي بمثابة العضو من أعضاء الجسم الإنساني، وكل ضرر ينتابها تتأثر به كل الطبقات الأخرى، كما هو الحال تماماً بالنسبة إلى الجسم الإنساني، الذي يتداعى كله، إذا مسّ المرض أي عضو منه[1].

مع هذا، قد يشك البعض فيما نقوله، عن تقديس العدالة عند المصريين. وقد يرى أننا نبالغ في ذلك. ولذا، فنحن نسوق واقعة طريفة، تحدثت عنها الوثائق المصرية القديمة، بعنوان: **قصة الفلاح الفصيح أو البليغ**، تبين مدى اهتمام **فرعون**، و **الوزير الأول** للدولة، بإحلال العدالة حتى بالنسبة لأقل الناس شأناً؛ كما تدلل على تأكيد أقل الناس شأناً، على أهمية إحقاق العدالة، التي يوجبها الإلّه الأكبر، وعلى وجوب إنصافه من ظالمه، حتى تستقيم العدالة.

تقول القصة التي وقعت أحداثها حوالي الألف الثاني قبل الميلاد ٢٠٠٠ ق. م، إن فلاحاً من منطقة الفيوم، في إقليم وادي النطرون، كان يقود قافلة من الحمير المحملة بالملح والنطرون والحنطة قاصداً مدينة هيراكليوبولس، المقر الملكي في ذلك الحين، من أجل بيعها. وفي طريقه، يضطر إلى المرور في قرية يسكن فيها رجل، اسمه: جحوتي ناخت، كان يعمل موظفاً في إدارة جباية الضرائب، التي كان يشرف عليها الوزير الأول: رنسي (وزير

---

(١) انتصار الحضارة (مرجع سابق) ص ٨٩. وحسن سعفان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، (مرجع سابق)، ص ٢٤ ـ ٢٦.

المالية). ويرى جحوتي ناخت حمير الفلاح تقترب من القرية، فيركبه الطمع، ويفكر في الاستيلاء عليها. وفي الحال، يضع خطة لأجل ذلك الغرض. فيأمر تابعاً له بأن يفرش قماشاً من الكتان، من حافة حقـل من الحنطة «يملكـه» في الجانب الأعلى من الطريق، وحتى مياه قناة قائمة في الجانب الأسفل من الطريق. وبذلك يوصد جحوتي ناخت الطريق العام، الذي يعود إلى كل شخص، الحق، بأن يسلكه.

ويدخل الفلاح القرية وهو خالي الذهن من كل ما يدبّر له، حتى يصل إلى المكان الذي أوصده جحوتي ناخت على ذلك النحو. فيفكر في أن يسلك الطريق التي تحاذي القناة، ولكن الوجل يداخله من السقوط في الماء، لا سيما وأن القماش الذي يغطي الأرض، يحاذيها بالتمام. فيقرر المرور من الجانب الأعلى للطريق، فيتحول إلى أعلى الطريق، ليصبح مروره محاذياً لحقل الحنـطة الذي «يملكـه» جحوتي ناخت. وعندما تمر قافلة الحمير، يقتطع أحد الحمير، «لقمة» من تلك الحنطة المغرية، التي كان جحوتي ناخت يقدر حصولها بالتأكيد. وهكذا، تحصل الفرصة التي كان ينتظرها، ويأمر بمصادرة قطيع الحمير.

ويفاجأ الفلاح الفقير بهذا الموقف المتعسف، الذي لم يكن ليخطر على باله. فيحاول بكل أدب، وبكلمات رقيقة تنم عن روح التوسل «دون خسة»، أن يقنع جحوتي ناخت بالعفو عنه، محتجاً في الوقت نفسه، على الاستيلاء على قافلته، من أجل «لقمة» من الحنطة. فطريقه مستقيم، وهو يمشي في الطريق العام؛ وقد اضطر إلى أن يسير بمحاذاة حقل الحنطة، لأن الجانب الآخر من الطريق موصد أمامه؛ فضلاً عن أنه يحاذي المياه مباشرة. ولم يسلك الطريق الذي سلك، حتى يسرق شيئاً من الحنطة أو بالأحرى حتى يمكن أحد حميره من التهام بعضها. وهو لا يعقل أن يفكر في سرقة صاحب القرية، التي تعود «ملكيتها» للوكيل الأعظم نفسه، الوزير الأول: رنسي في قريته بالذات، وهو من يتولى رعاية الأمن والنظام في البلاد بأسرها، والذي طهّر المنطقة كلها من اللصوص.

ويمسك دفاع الفلاح البليغ عن نفسه بخناق جحوتي ناخت، فتثور ثائرته من جسارة الفلاح، فيتناول قضيباً من الحطب الأخضر، ويضرب به الفلاح دون شفقة. ثم يسوق الحمـير إلى منزلـه، بدون أن تنفـع معه صرخـات الفلاح،

وتوسلاته، واحتجاجه.

ولا يطول التفكير بالفلاح المسكين، وهو يعلم أنه قد ترك أسرته بدون مال ولا طعام، فيعتزم عرض أمره على الوزير الأول نفسه، الذي حدث في قريته، هذا التعدي الشنيع. ومما يشجعه على القيام بذلك دون تردد، اشتهار الوزير الأول بالمحافظة على العدالة، وإحقاق الحق، حتى أصبح صيته ذائعاً، ويضرب به المثل من أجل ذلك.

ويقترب الفلاح من المدينة، حيث يقيم الوزير الأول. ويحالفه حسن الحظ، فيلحظ الوزير وهو يزمع الهبوط من قصره الكائن على النيل، لكي يستقل مركباً. فيسارع لملاقاته، ويستوقفه. وفي أدب جمّ من المخاطبة، يستحوذ على استرعاء سمع الوزير، الذي يطلب منه أن يقص قصته على موظف ينتدبه خصيصاً لهذه الغاية، لأنه هو على سفر.

ويبلغ الموظف المسؤول، الوزير الأول، قصة الفلاح مع جحوتي ناخت. ويتأثر الوزير لحالة الفلاح، ويهتم بقضيته. فيعرضها على حاشيته من الموظفين، لكي يسمع رأيهم فيها، ولا سيما أن جحوتي ناخت يعمل تحت إمرتهم. ويقف الموظفون إلى جانب زميلهم ومرؤوسهم في العمل، ـ كما هي العادة السائدة اليوم، بعامة ـ، ويجيبون رنسي ببساطة، بأن القضية تتعلق على الأرجح، بفلاح كان يدفع الضرائب المتوجبة عليه، إلى شخص غير مختص، في حين كان عليه أن يدفعها إلى جحوتي ناخت، فصادر هذا حميره، إستيفاء للضرائب المترتبة في ذمته. وبما أنهم يرجحون ترجيحاً بأن القضية قد تتعلق بالضرائب، فلهذا فهم يعقبون على رأيهم، متسائلين بامتعاض: «هل يعاقب جحوتي ناخت من أجل القليل من النطرون، والقليل من الملح والحنطة؟ ليصدر إليه الأمر لرده، وسيرده». وبذلك، فإنهم يتجاهلون أساس المشكلة، وهو التعدي ظلماً على فلاح، لم يقترف ذنباً يستدعي مصادرة حميره، التي يعتاش هو وعائلته منها.

ويقف الوزير الأول أمام أجوبة موظفيه، متأملاً، بدون أن ينسى لهفة الفلاح الفقير، المغلوب على أمره، الذي استوقفه في الطريق صائحاً، من أجل إنصافه وإحلال العدالة.

وييأس الفلاح من تهاون المحيطين بالوزير الأول، بقضيته؛ ولكنه لا ييأس من عدالة الوزير الأول نفسه. ولهذا، يقرر في جرأة، أن يعاود تذكيره بقضيته، التي لم يبت بها، والتي تستقر بين يديه. فيوجه إليه خطاباً يطلب فيه الإصغاء إلى شكواه، وإحقاق الحق، ومحاربة الظلم والباطل؛ منوهاً بما ذاع عنه من فعل الخير، وإقامة العدل. «إنك أبو اليتيم، وزوج الأرملة، وأخو المهجور... الرجل العظيم الذي يخلو من الحقارة، الذي يحطم الباطل ويجلب الصدق. دعني أضع إسمك في هذه البلاد فوق كل قانون صالح. إستجب إلى الصيحة التي ينطق بها فمي. إستمع عندما أتكلم. إفعل العدل أنت الذي تُمدح، الذي يمدحه أولئك الذين يمتدحون. إرفع تعاستي. أنظر إلي، إني مثقل. أنا في حزن».

ويسرّ الوزير لإصرار الفلاح على المطالبة بحقه، ولحسن أدبه، وحديثه، وحضور بداهته، فلا يحير جواباً، حتى يرى ما الذي سيصنعه الفلاح إزاء سكوته. وفي الوقت نفسه، يقرر عرض قضيته على الملك، فرعون، لخطورة المسألة؛ فيذهب حالاً إلى القصر، قائلاً للملك: «سيدي. رأيت واحداً من هؤلاء الفلاحين، جميل المنطق حقاً...». ويقص قصته كلها... فيطلب منه فرعون الاهتمام بالقضية، ورعاية الفلاح وأسرته، وبحفظ كل ما ينطق به، وما يقدمه من التماسات، في دُرْج خاص. فيقدم إلى الفلاح الطعام، وتؤمن له الإقامة، كما تُمدّ عائلته بكل ما تحتاجه من المؤونة، لكي لا تقع في العوز.

وبين انتظار الفلاح، الفصل في قضيته، من قبل الوزير الأكبر رنسي، وبين انتظار هذا، لما سيقدم عليه الفلاح، يقدم هذا، تسعة خطابات أو التماسات إلى رنسي، للإسراع في البت في قضيته.

ففي الخطاب الأول، نرى الفلاح يعبِّر عن خيبة أمله الجسيمة، في عدالة الرجل المشهور بعدم انحرافه عن جادة الحق وإحقاق الحق. أما الخطاب الثاني، فيفيض بكل أنواع اللوم، والتأنيب، والتقريع، على إهمال قضيته. وفي الخطاب الثالث، يعود الفلاح إلى تذكير الوزير الأول، بأنه ممثل رع على الأرض. ولذا، فإن عليه، أن يحكم وفق ما يمليه عليه الإله والقانون، فيرحم البؤساء، ويحمي

الفقراء، ويصد اللصوص، ويوقع العقاب على الذين يستحقون العقاب. وإذا لم يفعل ذلك، فإنه سيكون مسؤولاً عن انحراف موازين العدالة، وسيكون مسؤولاً عن انحراف موازين رع، أمام رع نفسه، في الأبدية. «سيدي، إنك رع، إن كل شؤون الناس هي ملكك، إنك تشبه الفيض. إنك النيل الذي يجعل الحقول خضراء، ويروي الأراضي البور. صد اللص. إحم التعس. لا تكن سيلاً ضد من يتوسل. خذ حذرك (لأن) الأبدية تقترب... إنه نسمة الخياشيم فعل العدالة. أوقع العقاب على ذاك الذي يستحق العقاب، ولن يوجد شيء يشبه نهجك الصائب. هل تخطىء الموازين؟ هل ينحرف ذراع الميزان إلى جانب؟ لا تنطق بالكذب (لأنك) عظيم (وعلى ذلك مسؤول). لا تكن ذا خفة (لأنك) ذو وزن. لا تنطق بالكذب لأنك أنت الموازين... وإذا مالت (خطأ) فأنت تميل (خطأ). إن لسانك هو مؤشر (الموازين)، وقلبك هو المثال، وشفتيك هما ذراعها!...».

وتعمل تهديدات الفلاح وجِدّتها، عملها في نفس الوزير. فيرسل إلى الفلاح بعض الرجال، حتى يقوموا «بجلده»، ويعرف ماذا سيصدر عنه.

فيرسل الفلاح خطاباً رابعاً، يستنكر فيه بشدة، ضربه، وإهمال شأنه. ثم يتبعه بـ خطاب آخر خامس أشد عنفاً، يتهم فيه صراحة، الوزير الأول، بعدم القيام بواجباته التي كلف بها، وبعرقلة إجراءات العدالة، والوقوف إلى جانب السارق والمعتدي، والاحتيال أمام الناس بالظهور بمظهر المنصف المدافع عن الحق والمظلوم. «لقد عينت لتستمع إلى القضايا وتحكم بين المتقاضين، ولكي تصد اللص. ولكنك تشترك في دعوى واحدة مع السارق. إن الناس يحبونك، ولو أنك معتد...».

وعندما لا يتلقى الفلاح أي رد من الوزير رنسي، يوجه إليه خطابه السادس، وفيه يعيد الحديث عن صيت الوزير الأول، في عمل المعروف، وإحقاق الحق، وإجراء العدل؛ طالباً منه الإسراع في البت في قضيته. «أيها الوكيل الأعظم (حطم) الزيف، وحقق العدالة. حقق كل شيء فيه خير. حطم (كل) شيء (سيء)، مثل مجيء الشبع حتى ينهي الجوع (أو) الكساء حتى ينهي

العري، مثل السماء التي يسودها الصحو بعد العاصفة العنيفة، حتى تجلب الدفء إلى أولئك الذين يقاسون البرد، مثل النار التي تطبخ ما هو فج، ومثل الماء الذي يطفىء غلة الصادي».

ولما كان الوزير الأول، لا يجيب، فإن الفلاح يستنكر صمته الذي يثير الأعصاب، ويستحث اللسان على الكلام. فيتهمه مجدداً في خطابه السابع باستغلال علمه ووظيفته، وبالسرقة، على غرار سائر الناس من اللصوص. وبما أنه أول المعتدين في كل البلاد على مبادىء الحق والعدالة، فلا غرابة بعد ذلك، إذا ما وقع ذوو قرابته في «الأشراك» أيضاً واعتدوا على غيرهم؛ خاتماً خطابه، بالقول: إن مصير بلد يضم في أحشائه، أمثاله، سيكون الضياع والهلاك. «إنك مدرب، إنك متعلم، لقد لقنت العلم، ولكن ليس للسرقة. لقد تعودت أن تفعل على غرار كل الناس. وذوو قرابتك (كذلك) يقعون في الشراك. . . أنت هو (أول) المعتدين في كل البلاد. إن زارع السوء يروي أرضه بالجور حتى تجلب أرضه الزيف، لتغرق الضيعة بالإثم. . . لا يوجد صامت لا يمكن أن تدفعه إلى الكلام، ولا يوجد نائم لا يمكن أن توقظه، ولا يوجد فم مغلق لا يمكن أن تفتحه. لا يوجد جاهل كان، لا يمكن أن تجعله حكيماً. لا يوجد جاهل لا يمكن أن تعلمه».

وأمام لامبالاة الوزير أيضاً، يقدم الفلاح خطابه الثامن، الذي يتابع فيه نقده اللاذع والجارح للوزير الأول؛ فيرى أنه شخص لا يستحق منصبه؛ لأنه صاحب قلب طماع؛ فضلاً عن أنه سارق متواطىء مع الموظفين الذين يرأسهم، والذين هم ملجأ المعتدين والسارقين، بدلاً من أن يكونوا ملاذاً للمظلومين، والمقهورين، وأداة لدفع ورفع الحيف عنهم. وينهي الفلاح خطابه بالطلب إليه، بأن يعود عن غيِّه، ويصحح الظلم الفادح الذي وقع عليه، والذي يعاني منه، ويقيم العدالة؛ لأن رب العدل يقضي بذلك؛ ولأنه ـ أي الوزير ـ ليس بالعاجز عن ذلك، وليس بالمريض أو الغائب؛ ولا يمكن التصديق بأنه لا يحب إقامة العدالة. ناهيك عن أنه إذا أجرى العدل، وأقام الحق، فإن اسمه سيبقى خالداً إلى الأبد، في طول البلاد وعرضها، بدون أن يمحى في الأرض. وستبقى ذكراه

نبراساً للصلاح والرشاد. وسيهبط إلى قبره الأبدي وهو مطمئن البال، لما قام به من إحقاق الحق وإقامة العدل. «إن قلبك طموع. إنه لا يناسبك. إنك تسرق. إنه لا ينفعك... إن الموظفين الذين نصبوا لرد الجور، هم ملجأ للجاعين، (حتى) الموظفين الذين نُصّبوا لرد الزيف... أقم العدل من أجل رب العدل... أنت (الذي هو) القلم والدرج ولوح الكتابة... لأن العدل يبقى إلى الأبد. إنه يهبط مع ذاك الذي يفعله في القبر عندما يوضع في التابوت ويودع في الأرض. إن اسمك لا يمحى من الأرض. إن ذكراه تبقى بسبب الصلاح... هل تنحرف الموازين في الواقع؟ هل يميل الميزان في الواقع إلى جانب؟... لم تكن مريضاً... لم (تكن مسافراً)... إن الجزاء عن ذلك سيتبعك إلى النعيم في الآخرة».

وعندما لا يتلقى أي ردّ من الوزير الأول، ينتابه القنوط واليأس، ويقرر رفع صوته للمرة الأخيرة، في خطاب قانط، هو التاسع والأخير، يذكّر فيه الوزير بأخطار المداهنة والمخادعة، وعدم إحقاق الحق وإقامة العدالة، وبأن ذلك سيكون وبالاً عليه في الدنيا والآخرة. فلن يكون له على الأرض بنون، ولا ورثة، ولا صديق، ولا ذكر حسن، أو سمعة طيبة على الإطلاق. وسيكون في الآخرة عرضة للعقاب، من قبل رع إله العدل، والحق، والصدق، والاستقامة... خالصاً إلى القول، إنه يعرف تماماً، أنه لم يمنحه قلبه لسماع شكواه؛ ولهذا، فهو يقرر الانتحار، للتخلص من هذه الحياة، والذهاب إلى أنوبيس إله الموت، لعرض شكواه عليه. «لن يكون لك بنون ولا ورثة على الأرض. أما عن ذاك الذييحرمعك (الخداع) فإنه لن يصل إلى البر، وسفينته لن ترسو في مرفئها... لا يوجد أمس للذي لا يبالي. ولا يوجد صديق لذاك الذي يصم أذنه عن العدالة. لا يوجد يوم سعيد للطماع... هاك! إني أقدم دفاعي إليك، ولكنك لا تسمعه. سأذهب وأقدم دفاعي بسببك إلى أنوبيس».

وعند ذلك، يرسل الوزير الأول، بعض موظفيه، لاستقدام الفلاح. وفي أثناء اجتماعهما معاً، يعرف الفلاح بأن جميع خطاباته، ودفاعاته، محفوظة لدى الوزير؛ وأن هذا، كان يمنحها كل قلبه عند قراءتها، بدون أن يهمل أي حرف

منها؛ وأن التلكؤ في إصدار الحكم، يعود لإرادة فرعون، الذي أحب أن يعرف كل ما يدور ويجول في خلد الفلاح، عن الحالة الاجتماعية السائدة، بعد أن أصدر أوامره، بأن تمنح عائلته، كل ما تحتاجه لسدّ عوزها.

ويامر فرعون، بأن يصدر الوزير الأول، حكمه في القضية. وفي جلسة محاكمة علنية، حضرها الموظف جحوتي ناخت، طُلب منه، الكشف عن وضعه القانوني المادي، وحالته الاجتماعية، وتصرفاته الإدارية، ثم حكم عليه بمصادرة جميع أملاكه لصالح الفلاح الفقير، وعزله من الوظيفة[1].

وتعليقاً على هذه الواقعة، يقول ج. هـ. برستيد: «إن المثل الأعلى الرفيع للعدالة نحو الفقير والمضطهد، الذي تعرضه هذه القصة، ما هو إلا نسمة من ذلك الجو الخلقي السليم، الذي يشيع في تفكير. . . هؤلاء الأرستقراطيين (الوزير الأول) من حاشية فرعون ـ منذ أربعة آلاف سنة خلت ـ (الذين كانوا) يعنون في درجة وافية بصالح الطبقات الدنيا»[2].

تبقى كلمة أخيرة، نقولها، وهي: أنه إذا كان المصريون لم يبحثوا في علم السياسة كعلم قائم بذاته، وإذا كان اليونانيون هم الذين تحدثوا في علم السياسة، وأسسه، ونظرياته المختلفة، فإن هذا لا يعني، أن النظام السياسي المصري لم يتمظهر في مثالية اجتماعية نادرة الوجود، لا سيما في ذلك العصر السحيق من التاريخ البشري القديم.

---

(١) تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ص ٣٠٤ ـ ٣١٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٥.



الفكر الهندي
أو
الفلسفة في الهند

أ - الألوهية

ب - البوذية والله

جـ - البوذية والعالم

د - البوذية والإنسان

أ ـ الألوهية :

آمن الهنود كما آمن المصريون، ـ بادىء الأمر ـ، بفكرة تعـدد الآلهة؛ ثم انتقلوا إلى الإيمان بفكرة الإلّه الواحد. فقد عبدوا في مرحلة أولى من مراحل تفكيرهم، وحياتهم، مظاهر الطبيعة المتعددة، من جبال، وأنهار، وحيوانات، ونار، وغيرها. . . واعتقدوا أن لهذه المظاهـر الطبيعيـة، أرواحاً كـأرواحهم، فجعلوا لكل مظهر من مظاهرها، إلّهاً يعبدونـه، ويتضرعون إليـه، ليزيـد في أموالهم، وثرواتهم، وينصرهم على أعدائهم. وفي مـرحلة ثانيـة من حياتهم، وتفكيرهم، تخلوا عن فكرة عبادة الآلهة المتعددة، ليعبدوا إلّهاً واحداً فقط.

ولعل الهنود أول من عرف عقيدة التثليث الإلّهي Trimurti، التي تشبه في معناها العام والخاص، عقيدة التثليث المسيحي. فمنذ حوالي القرن التاسع قبل الميلاد، اعتقد الهنود، بـ إلّه واحد، يتصف بـ ثلاث خصائص، ويسمى بـ ثلاثة أسماء مختلفة. أما من حيث خصائصه، فهي:

١ ـ أنه هو مصدر العالم الذي أوجد الكائنات كلها من ذاته.
٢ ـ أنه هو الذي يحفظ لهذا العالم وكل ما فيه، حياته واستمراريته.
٣ ـ أنه هو الذي يهلك الوجود بأسره ويعيده إليه، كما كان قبل خلقه، إذا ما أراد ذلك.

أما من حيث أسمائه، فهي:

١ ـ إنه براهما الذي يخلق العالم.
٢ ـ وهو فشنو الذي يحفظ الكون ونظامه من الفساد.
٣ ـ وهو سيفا الذي يستطيع تدمير الكون والقضاء عليه عندما يشاء.

وهكذا، فإن براهما، وفشنو، وسيفا، ما هم في الحقيقة، سوى ثلاثة

أسماء مختلفة، لإله واحد فقط، هـو السبب، والأصل، في خلق العـالم، وفي استمراره، وفي زواله. وهذا الإله الموجود بذاته، الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والموجد للعالم من ذاته، هو خارج عن كل شكل حسي؛ وبالتالي، فهو خارج عن نطاق الإدراك الحسي، ولا يمكن تصوره إلا بالعقل وحده.

وكان الخلود أو اكتساب الحيـاة الآخرة، يـرتبط في بدايـة الأمر، بـالقيام بالطقوس الاحتفالية، وممارسة الشعائر الدينية، وتقديم الأضاحي للإله، فضلاً عن السلوك وفق إرادته. ولم يكن كل إنسان يستطيع القيام بتلك الشعائر المعقدة الإجراءات، والباهظة التكاليف؛ ولذلك لم تكن سعادة الحياة الآخرة، إلا وقفاً على فئة معينة من الناس، كما كان الحال عند المصريين القدامى.

وكان الاعتقاد السائد، هو أن الإنسان إذا ما قضى نحبه، فإنه إما أن يذهب إلى عالم السماء (الجنة)، حيث يتمتع هناك بالحيـاة الأبديـة، إذا كان قـد قام بالشعائر الدينية الواجبة، وقدّم القرابين الإلهيـة، وسلك السبيل السـوي، أو الطريقة المثلى أريان Aryan في حياته الأرضية. وإما أن يذهب إلى الهاوية أو الجحيم، لكي يعيش في حالة دائمة من البؤس والعذاب، إذا لم يكن قد قام بالشعائر والطقوس الدينية المتوجبة، وامتنع عن تقديم القرابين الإلهية، ولم يكن قد سلك السبيل الأمثل.

وفي حوالي القرن السادس قبل الميلاد، نرى أن فكرة وعادة تقديم القرابين أو الأضاحي، فضلاً عن القيام بجملة الشعائر والطقوس الدينية، لضمان الخلود والسعادة الفردية في الأبدية، قد أخذت تتلاشى، لتحل محلها فكرة بسيطة تتعلق بالمصير الإنساني، وتقوم على أساس التناسخ. ولعل العوامل التي ساعدت على نشأة عقيدة التناسخ، والتي أرضت الاحتياجات النفسية والشعبية لدى الهنود، تُماثل العوامل التي أدت إلى ربط الحياة الآخرة، بالأعمال الفاضلة فقط، عند المصريين، خارجاً عن كل ما يمت بصلة إلى الطقوس الدينية المعقدة، والشعائر الاحتفالية المكلفة، التي كانت وقفاً على طبقة معينة من الناس، كما رأينا.

وكانت فكرة التناسخ التي ذاعت بسرعة، ولقيت رواجاً مذهلاً، لا سيما في أوساط العامة، تفترض أن الإنسان يعرف أو يحيا حيوات عديدة، وأنه هو الذي

يختار نوع الحياة التي يهوى ويريد. بمعنى أن مستقبله، يقرره هو، بسلوكه في حياته الراهنة. فهو صانع مصيره بنفسه. فإذا أحب الخلاص من ربق الجسد وقيود المادة، وإذا أراد الخلاص من شقاء هذه الحياة الدنيا، فما عليه إلا الترفع عن شهوات الجسم والمادة، والانقطاع عن عالم الدنيا، وتطهير نفسه حتى من الرغبة في الوجود، لكي تتم الغلبة والسيطرة للروح على الجسد، فتتم سعادته القصوى، بالوصول إلى النرفانا والاتحاد بها، ويحصل له كل الخير، ويعيش في خلود تام، وسلام عام.

أما إذا خضع لأسر أهوائه، وقيود جسمه، وأحبّ الحياة، ورغب في الخلود، فإنه يعيش في شقاء دائم أبدي، وذلك عن طريق انتقال روحه بعد الموت، إلى جسد آخر، قد يكون جسم إنسان آخر، أو جسم حيوان أعجمي، كجسم كلب، أو قطة، أو حمار. . . الخ. وهكذا، أصبح همّ الإنسان الهندي، العمل على تفادي الوقوع في التناسخ، والعودة من جديد إلى الحياة الدنيا، أو الولادة من جديد في أجسام مختلفة؛ وذلك عن طريق التحلي بالأخلاق الفاضلة، والابتعاد عن كل ما يمت بصلة إلى وشائج المادة والعمران، حتى الوصول إلى حالة الانطفاء التام، وبلوغ النرفانا، والاتحاد بها إلى الأبد، حيث السعادة القصوى، والسلام الدائم، والثبات الأبدي[1].

وقد قامت الفلسفة البوذية، التي ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد تقريباً على يد سدهارتا جوتاما Siddhartha Gautama الذي يُعرف باسم: بوذا Bouddha أو البوذا (المستنير،البصير)، على فكرة التناسخ،وسنرى رأي البوذية في العالم، والله، والإنسان.

ب ـ البوذية والله:

يرى بعض الباحثين، أن البوذية قد تجنبت الخوض في المسائل الميتافيزيقية،

---

(١) أحمد شلبي، مقارنة الأديان، ط ٢، ١٩٦٦، ٤/٤٧ ـ ٥١، ٦٣؛ ومحمد كمال إبراهيم جعفر، في الدين المقارن، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

والبحوث اللاهوتية، وما وراء الطبيعة؛ وأنها لم تكن لتعير التفـاتاً إلى مسـألة الحديث عن الله (الإله)، لا سلباً ولا إيجاباً. ولذا، فإن الله موضوع متروك جانباً في البوذية.

لكن البعض الآخر، يرى أن بوذا، كان يسخر من القائلين بوجود الله، والحديث عنه. فهو يقول: «إن المشايخ الذين يتكلمون عن الله، لم يروه وجهاً لوجه. فهم كالعاشق الذي يذوب كمداً، وهو لا يعـرف من هي حبيبته، أو كالذي يبني السلم وهو لا يدري أين يوجد القصر...»[1].

بيْـدَ أننا نـلاحظ أن أتباع بـوذا من بعده، قـد تحدثـوا عن الله، وذهب بعضهم، إلى الاعتقاد بأن روح الله قد حلت في بوذا، فأصبح هذا في جانب منه إنساناً، من حيث تكوينه المـادي؛ وفي جانب آخـر، إلهاً. وهكـذا رفعوه إلى مصاف الآلهة، وقبلوا كلماتـه على أنها حقـائق لا يتطرق إليهـا الشك. وهـذا الاعتقاد يشبه العقيدة الثنائية المسيحية، التي ترى أن شخصية المسيح تتكون من ناسوت و لاهوت، وأن الشخصية اللاهوتية قد حلت بـالناسـوت. كما ذهب فريق آخر من أتباع بوذا، إلى القول، إن بوذا كان إلهاً، هبط إلى العالم الأرضي، لكي ينقذه مما فيه من شرور ومآس، ولهذا، فهو لم يتحدث عن الله، لأنه هو: الله نفسه.

والجدير بالذكر، أن التيولوجية البوذية تشجع هذا الاعتقاد وتروج له؛ لأنه يتوافق وأفكار البوذية عن الوجود الفردي. وهي تذهب إلى حـدّ أنها ترى في بوذا، نموذجاً مثالياً، يُظهر نفسه في هذا العالم بين الفينة والأخرى، لتخليصه مما يعانيه من آلام وأحزان. وفي هذا الصدد، يقول أبو المكارم آزاد (أحد وزراء المعارف السابقين في الهند): «يبدو لي أن وضع بوذا في صفوف الفلاسفة أسهل من وضعه في صف الأنبياء، وذلك لأنه لم يتعرض في مباحثه لوجود الله، بل حاول حل مسألة الحياة، وانتهى منها دون التحرش بالله وبوجوده. إنه قد قطع كل علاقة له مع الحياة الدينية في الهند التي كانت تدين بآلهة وإلهات لا تعد ولا

---

(١) مقارنة الأديان، ص ١٦٨ (نقلاً عن رادها كرشنن).

تحصى. إنه بدأ بحثه وفرغ منه دون أن يلجأ إلى الاعتقاد بالله. وإن الأساس الذي بنى عليه بحثه، أساس فلسفي، فقال: إن هدف الجهد الإنساني يجب أن يكون الوصول إلى حل مسألة الحياة، وذلك من المستطاع دون الاستعانة بوجودٍ فوق العقل. أجل، أسرع أتباعه بعد وفاته إلى تحويل تعاليمه إلى مذهب ديني. ولما وجدوا أنه ترك المكان الذي يحتله الله في الأديان فارغاً، عمدوا إلى بوذا نفسه، فحملوه ووضعوه فوق عرش الإآله الفارغ، إلا أن بوذا ليس بمسؤول عما فعله أتباعه»[1].

مع الإشارة، إلى أن نظرة الهنود القدامى، ـ وقبل ظهور البوذية وغيرها من الفلسفات الهندية ـ، إلى الله وصفاته، تشبه إلى حدّ بعيد، نظرة المصريين القدامى. فهو إآله الآلهة، ورب الكون، وذو القوة العليا التي ترتعد أمام قدرته، الأرض وما عليها، والسماوات وما فيها، وتخرّ له ساجدة لعظم شأنه وجلاله. وهو الإآله الذي ينصر المستغيثين، والخالق الرازق، الذي يمنح الأرض: المطر؛ ويهب الدنيا: الضياء... الخ. فمن أغنية في مدح الإآله إندرا، إآله الآلهة:

هو الأعلى من كل شيء وهو الأسنى
إآله الآلهة ذو القوة العليا
الذي أمام قدرته الغالبة
ترتعد الأرض والسماوات العالية
إنما هو إندرا إآله الكون

* * *

هو الذي قهر الشياطين في السحاب
وأجرى الأنهار السبعة الصافية الكبار
واقتحم كهوف الكآبة والأكدار
وأخرج البقرات الجميلة من الأرحام
وأضاء النار... من البرق في الغمام

* * *

(١) المرجع نفسه، ص ١٧١.

الجيش المتقدم للهيجاء
يناديه للنصرة يوم الحرب (كالإسلام)
الأعزاء بصيته الذائع يهتفون
والأذلاء يذكرون اسمه بشفاههم ويهمسون

* * *

الأرض والسماء تعترفان بسلطانه وكماله
والجبال المرتعدة تخر له وتسجد لجلاله (كالإسلام)
هو يرفع الشمس بيده اليمنى
ويفتح الأبواب الحمر من شفق الفجر
فيمزق السحاب الأحمر تمزيقاً
ويرسل شآبيب المطر لتصدق به تصديقاً[1]

جـ ـ البوذية والعالم:

لا تهتم البوذية بالبحث في ظواهر هذا الكون المترامي الأطراف؛ كما أنها لا تهتم بمعرفة أصل الوجود، وتكوينه، والغاية منه. فضلاً عن أنها لا تأبه أصلاً، بكل ما يتعلق بالماورائيات، ولا تهتم على الإطلاق، بالبحث فيما إذا كان العالم قديماً أو محدثاً؛ لأن ذلك يعتبر بنظرها، شيئاً لا أهمية له، ومضيعة للوقت، يؤخر العمل من أجل الخلاص أو النجاة من الآلام في هذا الوجود، الذي يعجّ بالشقاء والشرور، نتيجة تعلق الإنسان بتحقيق رغائبه المادية، ورغبته الدائمة في الحياة.

وإذن، فـ البوذية قد لا تنكر وجود خالق للكون، وإنما لا تهتم بمعرفة ذلك الذي خلق الكون. إنها ترى أن العالم مليء بالآلام والأحزان. وهو عالم وهمي خداع، لأن كل شيء فيه وهم وسراب. فهو في صيرورة دائمة مستمرة، (هذا هو رأي هيراقليطس)، وليس فيه إلا حوادث وظواهر متغيرة على الدوام «كشريط سينمائي لا يكف عن الدوران»، ما عدا حقائق أربع فقط، هي:

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

الحقيقة الأولى	: الألم موجود: فالولادة، والمرض، والموت، ومتاعب الحياة من فراق أحبة أو لقاء أعداء، كلها تأتي بالألم.
الحقيقة الثانية	: لهذا الألم سبب: وعلة الألم هي: الشهوات والرغبات؛ لأنها هي التي تنمي فينا الرغبة في اللذة، والتملك، والشوق إلى عالم جديد.
الحقيقة الثالثة	: هذا السبب قابل للزوال: وهو يبطل متى بطلت الشهوة، وانتفى الظمأ إلى الأشياء، والحياة.
الحقيقة الرابعة	: الوسيلة لزواله موجودة: وهي تتمثل في اتباع السلوك الحسن، والحياة الفضلى، والتأمل الصحيح، وقول الحق.

ولما كنا نعتقد خطأً، بثبات ودوام هذا العالم، فلهذا، نصدم عن جهل، في أحلامنا، وتصوراتنا، ورغباتنا، وأمانينا، عندما نجد أنفسنا نتخلى قسراً وقهراً عن أشياء نحبها، ونتمسك بها، محاولين الاحتفاظ بها، مع أنها في طبيعتها عابرة زائلة. نحن نريد لمتعنا، الثبات الدائم والاستمرار، في عالم لا ثبات له ولا استقرار. ومن هنا سرّ شقائنا، وكل آلامنا، وأحزاننا.

وهكذا، نرى أن البوذية مذهب تشاؤمي، في تعاليمه الأساسية. وقد أسرفت في إنكار حقيقة هذا العالم الحسي، لدرجة أنه قد أوقعها ذلك في التناقض. فإذا كان كل شيء في العالم لا هوية له، ولا حقيقة ثابتة له، لأنه في صيرورة دائمة، فيجب التسليم أيضاً قياساً على ذلك، بأن الآلام والأحزان، التي تؤلف بعض ظواهر هذا العالم المتغير، لا حقيقة لها أيضاً؛ وذلك شيء منطقي. فالعالم الذي لا حقيقة له، لا يمكن أن توجد فيه ظواهر أو أعراض، لها حقيقة ما. وإذن، فلا مجال للتأكيد على ظواهر الحزن والشقاء الدائمين في العالم.

ثم إن دعوة البوذية إلى المحبة، ومحبة الآخرين، يوقعها أيضاً في التناقض. فكيف يمكن يا ترى للإنسان أن يحب غيره، وهو لا يحب نفسه، أصلاً، ويود

التخلص من حياته؟ وكيف تكون هذه المحبة؟ هل تكون بمحبة نفس الآخر فقط دون جسده، بقتله أو بتخليصه من بدنه؟ أم تكون بمحبة بدنه دون روحه، وفي ذلك إعلاء لشأن الجسم وشهواته، وهو ما تنكره البوذية؟ أم تكون بمحبة روحه وجسده معاً، وهو ما يناقض الدعوة البوذية إلى التخلص من سلطان الجسد، وربق المادة، لبلوغ النرفانا، والاتحاد بها، حيث السعادة الأبدية؟ فضلاً عن أن النظر إلى العالم، بمنظار التشاؤم؛ والقول، إن المحن والآلام، هي وحدها العناصر السائدة في العالم، ليس من الصحة في شيء. فنحن نلاحظ أن في الحياة: الفرح والترح، والمرض والصحة، والضحك والبكاء، والغنى والفقر، والحرب والسلام، والموت والميلاد، والشقاء والسعادة... الخ.

د ـ البوذية والإنسان:

الإنسان طبقاً للتصور البوذي، ليس إلا كائناً مركباً، دائم التغير والتطور. وهو يتكون من خمسة عناصر:

١ ـ البدن.
٢ ـ الأحاسيس.
٣ ـ التصور.
٤ ـ العقل.
٥ ـ الوعي.

أما الوجود الفردي أو الشخصي في نظر البوذية، فهو أشبه ما يكون بالعربة التي يجرها حصان. فهي في حقيقة أمرها «ليست إلا مجموعة من الأخشاب والمسامير وبعض المعادن، ركبت بطريقة معينة، ثم أعطيت هذا الإسم، دون أن يعني ذلك، وجود جوهر متميز مستقل لهذا المفهوم من اللفظ». وتتابع مراحل الحياة الإنسانية، من الطفولة، إلى الشباب، إلى الكهولة، فـ الشيخوخة، يجعل من الصعب، النظر إلى الشخصية الفردية، على أنها كيان مستقل، متميز، يتمتع بالديمومة والثبات.

ولذا، فإن البوذية تنكر الاعتقاد بثبات الهوية أو الذاتية، من الطفولة إلى

الشيخوخة؛ واستطراداً، فإنها لا تتحدث عن الخلود الفردي المستقل للإنسان؛ وإنما تتحدث عن خلود كلي مطلق، لا أثر فيه للفردية أو الذاتية، يتم باتحاد النفس الجزئية الإنسانية: أتمن Athman، بـ النفس الكلية: برهمن Brahman. ولتحقيق الخلود الكلي بالمفهوم البوذي، لا بد للإنسان من التخلص من خصائصه الفردية: ميول، رغبات، عواطف... الخ، التي تربطه بهذا العالم الموهوم، الذي هو كناية عن خديعة كبرى. لا بدّ له من التخلي عن كل ما هو عابر ومؤقت، حتى يستبعد من كيانه كل خصائص الشخصية.

إن الإنسان بنظر البوذية، ليس مخلوقاً لغاية معينة، كما هو الحال مثلاً في الإسلام؛ بل هو وُجد نتيجة لسوء تقدير؛ وعلى الإنسان أن يصحح هذا الوجود، بإلغاء هذا الوجود نفسه، عن طريق إذلال النفس، وكبت الرغائب، ولجم الخواطر والأفكار. والتحكم في الأحاسيس، وقهر البدن، والتخلي عن كل شيء حتى عن الرغبة في الحياة؛ فضلاً عن امتلاك أي شيء على الإطلاق. «إن الآلام ترجع إلى الذاتية الجشعة المتلهفة، وإلى العذاب الناشىء عن الشهوة النهمة. وإلى أن يستطيع المرء أن يكبح كل ما في نفسه من نوازع الاشتهاء والتلهف الشخصي، تظل حياته عناءً واضطراباً، ويصبح ختامه أسى وعذاباً. وهناك ثلاثة أشكال أساسية يتخذها التلهف على الحياة، وهي كلها شر: أولها الرغبة في إشباع الحواس، وهي الرغبة الشهوانية. وثانيها الرغبة في الخلود الشخصي. وثالثها الرغبة في النجاح والثراء والاهتمام بأمور الدنيا. ولا بد من التغلب عليها كلها. أعني أن الرجل يجب أن يكف عن أن يعيش من أجل نفسه، فإذا كفّ عن ذلك، تيسر الصفاء والسكينة. فمحو كلمة «أنا» من أفكار الشخص الخاصة، يدفع المرء إلى الحكمة العليا، والسعادة الخالدة، وصفاء الروح، والسكينة، وهو ما يعرف عند بوذا، بـ النرڤانا»[1].

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لِمَ وجدت الشخصية إذن، وكيف نتحدث عنها؟ وهبْ أن الإنسان تخلى عن خصائصه الإنسانية العامة، فما الذي يتبقى منه كإنسان يا ترى؟ إن بدنه سيفنى، وستذهب معه الغرائز والميول، لارتباطها به؛

---

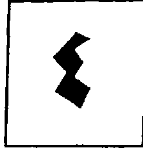
(١) المرجع نفسه، ص ١٦٣.

وكذلك سيتلاشى عقله، لاعتماده على التجريد من الظواهر والمحسوسات. وهذا يعني أن الإنسان، إذا ما استطاع تحقيق الخلود لنفسه، فإنه في الواقع، لن يتعرف على «نفسه»، ولن يعرفه أحد؛ لأنه فقد كل ما كان يُعرف أو يتميز به.

إن القصور الفكري في البوذية، يتمثل أصلاً، في عدم رؤيتها لعناصر ثابتة ذات قيمة جوهرية في الإنسان. وهي قد اضطرت إلى التحدث عن خلود كلي عام، عندما رأت أن نظرتها إلى الإنسان، تؤدي به إلى الضياع والشقاء، والتفلت من كل ما يمت بصلة إلى عالم الأخلاق. لقد وضعت هذا الأمل الخافت بالخلود المطلق، لكل من يستطيع الانسلاخ من وجوده المادي، لكي لا تكون مذهباً فوضوياً يؤدي إلى استباحة الفرد لكل ما يرغب فيه في الحياة، ولكي تعطي للحياة معنى ما.

ولما كانت البوذية ترى أن العالم كله آلام وأحزان، والفرد لا يمكنه التفلت من هذه الآلام والأحزان، إلا إذا وقف بالمرصاد لكل عواطفه ورغائبه، حتى الرغبة في الوجود والحياة؛ فقد نظرت البوذية إلى المرأة، نظرة عدائية واحتقار؛ واعتبرتها المسؤولة الأولى عن أسباب الشقاء الإنساني؛ لأنها هي العامل في استمرار الحياة، التي تربط الفرد بالزواج، والأطفال، والأشياء المادية. وهكذا، لم يكن للمرأة أي دور إيجابي أو خلّاق في البوذية، التي هي باختصار، دعوة كاملة إلى الرهبنة في الحياة.

وهذه النظرة القاسية إلى المرأة، لا نلحظها في أية فلسفة قديمة أو حديثة، ولا في أي دين من الأديان السماوية. فالإسلام مثلاً، يحض على احترام المرأة، وينظر إلى دورها في عملية استمرار الحياة، عن طريق الإنجاب، نظرة تقدير رفيعة. وهو يرى أن الآلام والأمراض والأحزان التي تعرض للإنسان، ما هي إلا ثمرة طبيعية لرعونة الإنسان وجهله. وعندما تتهذب نفسه، ويُكَمِّلُ عقله بالمعرفة الصحيحة للكون، ونظامه، والأشياء وحقيقتها، عندها يستطيع تحمل هذه الآلام بصورة طبيعية جداً.



السعادة

يحتل موضوع السعادة، حيزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة الإنساني، والفكر العالمي. ولا غرابة في ذلك؛ فالسعادة تتعلق مباشرة باهتمامات الإنسان، بعامة، وهي مطلبه، وغايته القصوى في الحياة. والإنسان في نهاية المطاف، هو محور كل فكر، وكل علم، وكل فلسفة.

والسعادة التي يسعى كل فرد إلى بلوغها، لأنها بنظره، تمثل الخير كل الخير، هي الحالة النفسية أو الشعورية، التي تحل المتعة، والرضى، والراحة، والطمأنينة، والسلام، والسرور، في أعماق الذات الفردية.

وشأن كل موضوعات الفلسفة، وكل الموضوعات الإنسانية، عامة، فإن النظرة إلى السعادة الإنسانية، تختلف من مفكر إلى آخر، ومن فلسفة إلى أخرى. فهناك من ينظر إليها من الناحية النفسية؛ وآخر، من الناحية البيولوجية؛ وثالث، من الناحية المادية والاجتماعية... الخ.

ونحن لا نلاحظ فقط، التباين الحاصل حول مفهوم السعادة، ومعناه، ومضمونه، من مفكر إلى آخر، ومن عالم إلى آخر، ومن فلسفة إلى أخرى؛ وإنما نلاحظ هذا التباين نفسه حتى في الفلسفة الواحدة، كالفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الإسلامية، أو الفلسفات الشرقية القديمة، أو الفلسفة الحديثة... الخ. فقد رأت بعض قطاعات الفلسفة اليونانية مثلاً، أن السعادة تكمن في اللذة، سواء منها: المادية، أو الروحية العقلية (الفلسفة السفسطائية، الفلسفة الأبيقورية، الفلسفة الرواقية... الخ). ومن ربط السعادة باللذائذ المادية أو الحسية، رأى أن السعادة تعظم كلما زادت اللذائذ الحاصلة. بمعنى أن السعادة يمكن أن تقاس بكمية اللذات المتحققة فعلاً (السفسطائيون، أرستيب). والذي ربط السعادة باللذة الروحية أو العقلية (الأبيقوريون، الرواقيون)، رأى أن السعادة الحقيقية، ليست هي السعادة المتغيرة الناتجة عن مجموع اللذائذ الحسية،

وإنما هي السعادة الثابتة المتأتية عن اللذة الروحية، التي يحسها ويعيشها الفرد، كالسعادة الحاصلة مثلاً، من جراء فعل الخير، كالقيام بمساعدة الفقراء والمحتاجين، ومدّ يد العون للمستغيثين، كتخليص غريق يُشرف على الموت... الخ.

حتى إن الفلاسفة أو المفكرين الذين يربطون السعادة باللذة الروحية، يذهبون في رفضهم المطلق ربط السعادة باللذائذ المادية، إلى القول، بأن السعادة قد تتأتى أو تتولد من بعض الآلام الحاصلة، وليس من مجموع اللذات المادية الحاصلة. فالذي يدافع عن مبدأ سام، أو يناضل في سبيل تحقيق غاية إنسانية، كالحرية، أو العدالة، أو المساواة؛ أو الذي يهب حياته للدفاع عن شرف أمته وحماية حدود وطنه، يحسّ من السعادة ما لا يحسه أحد غيره، حتى وهو يعاني أشد المصائب والآلام في سبيل غايته.

وقد عرّف الفلاسفة الرواقيون، السعادة، بأنها الفعل أو السلوك الموافق للعقل، ولجم الانفعالات من فرح، وغضب، وخوف، ورغبة، وألم، بـ الإرادة. ورأى زينون، أن السعادة تتحقق، عندما يتفق المرء مع نفسه فلا يتألم؛ ويتفق مع الطبيعة والعالم الخارجي، فلا يطلب ما لا يمكن أن يكون، بل يطلب ويريد ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون. كما اعتبر أبيقور Epicure أن السعادة الحقيقية، ما هي إلا اللذة العقلية الدائمة؛ وهي تتحقق بممارسة الفضيلة، عن طريق التحرر من الألم الناتج عن الرغبة الجنسية، وحب المال، والمجد، والسيطرة... الخ.

وقد رأى أفلاطون Platon أن تمام السعادة يكمن في كمال النفس؛ وأن تحصيل الكمال إنما يتم ويتحقق عن طريق العلم، وممارسة الفضيلة. وهذا يقتضي سيطرة القوة العاقلة على القوة الغضبية، والشهوانية... الخ. وقد قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات:

١ ـ طبقة العمال والصناع: وفضيلتها العفة. بمعنى أنه يجب أن تكون فضيلتها العفة، إذا ما أريدت السعادة للمجتمع.

٢ ـ طبقة الجنود أو المحاربين المدافعين عن المجتمع أو الدولة: وفضيلتها الشجاعة.
٣ ـ طبقة الفلاسفة: وفضيلتها الحكمة؛ ووظيفتها إدارة شؤون الدولة.

ومن الانسجام الذي يقوم بين وظائف هذه الطبقات الثلاث، وفضائلها، تقوم العدالة الاجتماعية، وتتحقق السعادة الفردية والاجتماعية على حدّ سواء.

والسعادة عند سقراط Socrate الذي تتلمذ عليه أفلاطون، إنما تكون بالمعرفة الحقيقية، وباكتساب الفضيلة، التي تذهب إلى حدّ إطاعة القوانين الجائرة. وهذا ما دفعه إلى التضحية بحياته، طواعية، وفقاً لمعتقده.

وقد ربط أرسطو Aristote ـ تلميذ أفلاطون ـ السعادة، أيضاً، باكتساب الفضيلة أو العلم الصحيح؛ لأن الفضيلة عنده هي طريق السعادة والخير. أما اللذة فهي الثمرة المتأتية عن ممارسة الفضيلة. وحصيلة الفضيلة لا أهمية لها إذا كانت تتمثل أو تتمظهر في لذة مادية؛ لأن اللذة المادية بحد ذاتها، شيء عابر، وخادع، وسراب. والإنسان الذي يمارس الفضيلة، يتحول كائناً عاقلاً مجرداً من المادة، و «يقترب من الألوهية».

وإذا رأى البعض، بأن الصحة، أي صحة الجسم أو البدن، وكثرة المال أو الغنى، فضلاً عن الجاه، والنجاح، والتمتع بالجمال، والسمعة الطيبة، من الأمور التي لا غنى عنها لبلوغ السعادة، فإن أرسطو يرى أن هذه، قد تكون من الوسائل لبلوغ السعادة، إذا ما استخدمت استخداماً صحيحاً لاكتساب العلم الصحيح أو الفضيلة. أما إذا لم تستخدم للوصول إلى هذه الغاية، فإنها لا تعدو كونها خيرات عارضة، وليست خيرات حقيقية.

وهكذا، فالسعادة في نظر أرسطو، هي السعادة المتحققة في أعماق الذات وفي داخل الإنسان الذي بلغ مرحلة الكمال. فالإنسان عبارة عن مادة، وصورة. والمادة، هي الجسم؛ والصورة، هي النفس، التي تحل في المادة وتحركها. وكمال الإنسان إنما يكون بتحصيل الكمال لنفسه عن طريق اكتساب العلم. وإذن، فالسعادة تكمن في تحقيق الإنسان لماهيته الإنسانية، أو في امتلاك

الفضيلة على أنواعها؛ كالفضيلة الخلقية التي تعني أن يكون المرء صالحاً، حسن السلوك، ويقوم بما يتوجب عليه على أحسن وجه. ووظيفة الدولة الأساسية هي العمل على تحقيق المجتمع الفاضل، عن طريق إشاعة الفضيلة والحث عليها، وليس في تأمين احتياجات الأفراد المادية[1].

والسعادة والبهجة عند ابن سينا Avicenne تكمنان في معرفة: «الخير والحق. أما الحق، فلذاته. وأما الخير، فللعمل به»[2]. كما تكمنان في إدراك حقيقة الوجود، وفي التحصيل العقلي الذي يوصل إلى الكمال، فيصبح الإنسان ذا عقل قدسي مؤهل لتقبل فيض العقل الفعال عليه، مما لا يحصل لإنسان آخر غيره. وهذا يعني، أن الغبطة والسعادة عند ابن سينا، لا تكونان في تحصيل اللذات المادية كما يعتقد الجاهل ويسعى إليه؛ وإنما تكونان بمقدار ما ينسلخ الإنسان عن اللذائذ المادية، سعياً وراء اللذائذ العقلية العالية. فاللذائذ العقلية هي اللذائذ الحقيقية الخالدة، في حين أن اللذات المادية عبارة عن لذائذ وهمية، خادعة. «السعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية، والرياسات الدنيوية. وبيِّن لمن تحقق الأمور، أن اللذات الحسية العاجلة ليس شيء منها بسعادة، إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص جمة، منها أن كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيها عن شوْب المكروه. ومنها أن كل واحد منها لن يأمن مترجيها أو نائلها عن وشك التقضي... ومنها أن كل واحدة يمكن التقاصر عنها من غير إخلال في محض الإنسانية في العاجل، ونيل الفوز في الآجل... ومعلوم أن ما خالطته هذه النقائص فليس بمطلوب لذاته، وما ليس مطلوباً لذاته فليس بالسعادة الحقيقية»[3].

وباختصار، إن السعادة عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة المسلمين، كابن

---

(1) دائرة المعارف (ف. أ. البستاني) ج ٩، مادة «أرسطو»، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١. و: الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ٣٣٠، ٣٣٥.

(2) الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٢٣. و ط دار المعارف، ١٩٦٠.

(3) أحمد فؤاد الأهواني، ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨، ص ١١٠.

مسكويه، تماثل حقيقة السعادة عند أرسطو، من حيث كونها غاية في ذاتها، بها يتحقق كمال الإنسان الفرد والوجود الإنساني.

والسعادة الحقيقية عند الغزالي Ghazali لا تكون «إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى؛ وأن رأس ذلك كله، قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق...»[1]. إن الغزالي يرى أن سعادة الإنسان لا تكون إلا بالعلم والعمل، وبتطهير النفس وتكميلها بالفضائل، وهي:

١ ـ الحكمة: وهي تعني، جودة الذهن، وصواب الرأي، وحسن التدبير.
٢ ـ الشجاعة: وهي تعني، النجدة، والشهامة، والكرم، والنبل، والحلم، والصبر... الخ.
٣ ـ العفة: وهي تعني، الحياء، والخجل، والمسامحة...
٤ ـ العدالة: وهي، عدم ظلم أحد على الإطلاق، حتى ولا ظلم النفس أيضاً.

والسعادة عند المتصوفين، هي المرحلة النهائية من مراحل التدرج في الأحوال، أو الدرجة العليا من المعرفة والتأمل، التي تتم بتطهير النفس والقلب من كل الوشائج المادية والعلاقات الإنسانية، والتي تتمثل باتحاد المريد أو المتصوف بموضوعه، وفنائه به. أي أن السعادة الصوفية، أو الغبطة الصوفية، تتم حال المشاهدة الإلٓهية، والفناء في الذات الإلٓهية، المحبوب الكامل الأوحد، (وحدة الشهود)، حيث تنمحق الهموم والأهواء والشهوات، ويصير القلب مستغرقاً في فرح دائم، ونعيم أبدي، ولذة ليس فوقها لذة...

وفي الفكر الفلسفي الحديث، نرى أن رينه ديكارت، يعتبر أن جمال الحقيقة أبهى من أي جمال مادي زائل، كالجمال البشري مثلاً، وأن السعادة الحقيقية هي في الوصول إلى المعرفة الصحيحة، وامتلاك الحقيقة. كما نرى أن سبينوزا Spinoza يعتبر السعادة، ليست ثمرة للفضيلة والأخلاق الحسنة، وإنما هي

---

(١) المنقذ من الضلال، تحقيق صليبا وعياد، ط ٢، بيروت، دار الأندلس، ص ١٣٤.

الفضيلة ذاتها التي تتمثل في إحساس الفرد بأنه في خير ونعيم، كما الآخرين الذين يشكل معهم مجموعة واحدة في عالم واحد (وحدة الوجود). فهو يقول في رسالة في اللاهوت والسياسة: «إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقي لا يكونان إلا في تمتعه بالخير، لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين. ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر، لأنه وحده في حالة طيبة، في حين أن الآخرين ليسوا كذلك، أو لأنه تمتع بسعادة أكبر، أو لكونه أسعد حظاً من الآخرين؛ مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقي»[1].

ويرى كانط Kant أن الفضيلة والسعادة متحدتان فيما بينهما، وهما الخير الأسمى الذي يتحقق للإنسان، عن طريق الإرادة. فـ الفضيلة هي الاستعداد الدائم لإرادة الخير وصنعه. و إرادة الخير هي غاية الأفعال الأخلاقية. هذه الغاية التي بها يتجلى كمال المرء نفسه أولاً، وسعادة الآخرين ثانياً؛ على اعتبار أن ممارسة الفضيلة تجلب الرضى العميق والطمأنينة، بعكس الرذيلة، التي تورث تأنيب الضمير وتمزق النفس.

مع الملاحظة أن الفلاسفة النفعيين (بنتام، جون ستيوارت مل، . . .) يربطون بين اللذة المادية والمنفعة الخاصة، والسعادة. ويرون أن السعادة تتمثل باللذائذ الحسية، وانعدام الألم وغيابه.

وفي الفكر الفلسفي المعاصر، يرى برتراند رسل، أن الإنسان في هذا العالم، يفتقد السعادة التي ينعم بها غيره من الحيوانات العجماوات. ولذا، فإنه لا يعتقد بأن العلم يمكن أن يؤمن السعادة للناس، بل يمكن الظن خلاف ذلك، بأن العلم الحديث، هو السبب الأول في شقاء الناس وتعاستهم. . . «إن حيوانات عالمنا يغمرها السرور والفرح، على حين كان الناس أجدر من الحيوانات بهذه السعادة؛ ولكنهم محرومون من نعمتها في عالمنا الحديث».

وإذا كان بعض الفلاسفة اليونانيين وغير اليونانيين، يربطون السعادة باللذات المادية؛ وإذا كانت الفلسفة اليونانية بصورة شبه عامة، تربط السعادة

---

(١) ترجمة حسن حنفي، ط ٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١.

باكتساب العلم والمعرفة، اللذين يؤمّنان الكمال للإنسان؛ على اعتبار أن اللذات المادية: لذات حسية مؤقتة، وقصيرة، وباطلة، والسعادة الحقيقية هي الحالة النفسية والعقلية الثابتة والدائمة؛ فإن الفلسفات الشرقية القديمة تربط السعادة بعامة، بالعمل والسلوك وفق مبادىء محددة، وليس بالمعرفة النظرية.

فـ الفلسفات الشرقية، ـ على غرار فلسفة جون ديوي J. Dewey وغيره من الفلاسفة البراغماتيين ـ، كناية عن مذاهب فكرية عملية، لا تهتم بالبحث لأجل البحث، أو بالمعرفة لأجل المعرفة، كما هو الحال عند اليونانيين؛ وإنما تولي جل اهتمامها للوصول إلى السعادة، عن طريق سلوك السبل العملية المؤدية إليها.

ففي فترة من تاريخ الفكر المصري القديم، كانت السعادة تتمثل بالقيام بالواجبات الدينية المترتبة على كل فرد إزاء الإلّه: فرعون؛ فضلاً عن القيام بالواجبات العائلية إزاء الأهل، والأخوة، والأخوات؛ كالبر بالوالدين، وإظهار المودة للأخت، وحسن السلوك مع الأخ. وفي فترة أخرى من تاريخ الفكر المصري، أصبحت السعادة تتمثل في راحة الضمير الداخلية، المتأتية عن القيام بالواجبات الدينية، إزاء الإلّه الخالق الأوحد؛ وبالبراءة من كل عمل سوء؛ بإعطاء كل ذي حق حقه، وعدم الاعتداء على الآخرين أو إلحاق الحيف بهم، ومساعدة الفقراء والمحتاجين.

وقد أدت حركة إخناتون التوحيدية في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، إلى شعور فياض بالقدرة على الاتصال الذاتي المباشر بالإلّه الخالق، من جراء ثقة المتعبِّد في عناية إلّه الشمس بكل المخلوقات، حتى بأقل مخلوقاته شأناً؛ فكان التدين الانفرادي، الذي به تحصل السعادة الأخروية. وأصبح الضمير هو القوة الموجهة للسلوك، الذي تتم فيه التوبة الصحيحة؛ لأنه قد أصبح صوت الإلّه في الإنسان. ولم يعد للثروة أي دور يذكر في اكتساب السعادة.

وفي فترة من التاريخ المصري القديم، عمت فيها الاضطرابات الداخلية، وسادت فيها الأخلاق الفاسدة، راجت نظرة شكية تشاؤمية من إمكانية معرفة العالم، وسر الموت والحياة؛ وأصبحت السعادة بفضل وطأة المتشككين، تكمن في

تحصيل اللذة، والإقبال على اللذائذ المادية، والأخذ بأسباب المسرات، كما هو الحال عند بعض الفلاسفة اليونانيين، و الفلاسفة الحديثين.

وقد عبّر الشكاكون عن أفكارهم، بصور مختلفة، منها:

شاهدوا أمكنتهم
لقد هدمت حيطانها
لا توجد بعد أمكنتها
كأنها لم تكن أبداً
لا يأتي أحد من هناك
حتى يخبرنا عن حالهم
حتى يدخل السكينة إلى قلوبنا
(إجعل) ممتعاً لك أن تتبع هواك
زد كثيراً مباهجك
ولا تدع للتراخي سبيلاً إلى قلبك
إتبع هواك وما هو صالح لك
كيِّف أمورك في الدنيا وفق أوامر قلبك
إلى أن يحل يوم النواح عليك
هاكم:
لا يأخذ إنسان سلعه معه
بلى! لا يعود أحد مرة ثانية، ذاك الذي ذهب هناك
إنه من الخير للناس أن يستمتعوا بالحياة
وأن ينسوا الهمّ والأحزان...

وفي الأساطير السومرية القديمة، أن أغلغميش (بطل أشوري: رمز القوة والبطش)، الذي انتابه الفزع لدى رؤيته صديقه أنكيدو يموت، ارتحل يطلب المعرفة التي تنجيه من هذا المصير، وتضمن له السعادة والخلود. وفي أثناء ترحاله، يلتقي سيدوري، التي تنصحه بالتوقف عن السعي في مطلبه؛ لأن الخلود وقف على الآلهة دون الناس؛ وبالتالي، فالخلود بالنسبة إليه، مستحيل؛

وليس له إلا أن يعيش حياته كما ينبغي أن تعاش، وذلك بالأخذ بأسباب المسرات المادية. «يا غلغميش! لماذا تجري هكذا؟ إنك لن تدرك الحياة التي تسعى إليها أبداً. فآلهة الحب قد خلقت الفانين. كتبت عليهم الموت. أما الحياة فقد ادخرتها في أيديها. يا غلغميش! فلتشبع بطنك. ولتبتهج طوال الليل والنهار. ولينشر كل يوم تقضيه حولك البهجة والغبطة، ولترقص آناء الليل وأطراف النهار. ولتعزف لك الأنغام على مزمار الغاب. لتكن ثيابك نظيفة ورأسك مغسولاً. ولتستحم في الماء. وليحدك العطف على الصغير الذي يمسك بيدك. ولتكن زوجك بالمثل قرة عين لك. فهذا ذخر الإنسان. . .».

وفي الفكر الصيني القديم (كونفوشيوس؛ (Confucius) ترتبط السعادة، بالفضيلة الكاملة، وممارستها. والفضيلة، كناية، عن «جميع أنواع السلوك البشري الحميد»، كالقناعة، والزهد، والصدق، والاستقامة، والعدل، والمحبة، والإخلاص الذي يحتل حيزاً هاماً في التفكير الكونفوشيوسي، ومعناه: أن يحب المرء للآخرين ما يحبه لنفسه بالتمام؛ والذي به يتم كمال الوجود الذاتي، ويتسامى الفرد، ليتحد ظاهره مع باطنه، وسلوكه مع علمه. والإنسان غير الفاضل، - بنظر كونفوشيوس -، هو الإنسان الجاهل، الذي لا يعرف الإخلاص، والذي يفتقر إلى الاستقامة والعدل، أو ما يسميه بـ : «الصفة الأساسية» التي يجب على الإنسان الفاضل أن يتحلى بها[1].

وفي الفكر الفارسي الزردشتي، تتحقق السعادة، عندما يتم تفريغ القلب، من كل شواغل الدنيا؛ وتصفية النفس، بالانسلاخ من كل ما يمت بصلة إلى المادة، التي هي مصدر كل شر وألم.

وفي الفكر الهندي، تحتل السعادة، المرتبة الأولى من اهتمامات الإنسان الهندي. ويرى المفكرون الهنود، أن السعادة الحقة، التي تولِّد، أو تبعث السلام الحقيقي والطمأنينة الكاملة، والتي لا يعكر صفوها أي شيء في العالم الخارجي، هي السعادة التي تكمن في أعماق الذات، بحيث يشعر الإنسان معها بأنه منسلخ

---

(١) فؤاد شبل، حكمة الصين، ج ١، دار المعارف بمصر، ١٩٦٧، ص ٨١ - ٨٢.

تماماً عن هذا العالم الأرضي المحسوس، بكل ما فيه، وما يتصل به، من علائق مختلفة، سواء منها: اجتماعية، أو مادية، أو رابطة دم. . . الخ.

وإذا كانت الفلسفة الهندية قد أخذت تحتل مكانتها الطبيعية إلى جانب الفكر العالمي، في العصر الحديث، الذي أخذ ـ أي الفكر العالمي ـ يهضمها، ويتمثلها في سلوكياته (بممارسة اليوغا)، لتصبح وكأنها جزء منه، مستقبلاً، فلعل ذلك، يعود إلى الحلول النجاتية التي توصل إليها الهنود لإحلال السعادة الإنسانية والسلام العام؛ والذين ما فتئوا يرددون بحزم، بأن طرائق نهجهم في الحياة، هي السبيل الوحيد لتخليص العالم والإنسان ـ اليوم ـ من كل ما يعصف به من شرور ومآس. وبأن المعرفة وحدها لا تكفي بحد ذاتها من أجل هذا الغرض، وإنما يجب العمل بمقتضاها بكل دقة.

وقد استطاع الفكر الهندي التوصل عن طريق اليوغا، إلى توقيف التنفس، ودقات النبض. . . الخ، حتى إن أحد المفكرين الوجوديين المعاصرين، كارل ياسبرز، يذهب إلى حدّ القول بما معناه، أن الفلسفة الهندية تقدم للذات الإنسانية الفردية، سلاماً أعمق من أي سلام تقدمه أية فلسفة عالمية أخرى، وبالتالي، تقدم للذات الفردية الغربية، سلاماً أعمق من أي سلام يمكن أن يعرفه غربي. . .

لقد رأى الهنود أنه إذا تمكن الإنسان من التحرر من قيود الجسم الهيولانية، والتفلت من كل ما يمت بصلة إلى عالم الواقع المادي، استطاع بلوغ الاتحاد بـ البرهمن Brahman، المبدأ الأول الكلي للكون، والإنسان، والحياة، حيث يعيش هناك إلى الأبد، في حالة تامة من السعادة الغامرة، والسلام المطلق. أما الطريق الموصل إلى تحقيق الاتحاد بـ البرهمن، حيث السعادة القصوى، فهو يتم بواسطة مراحل أربع، هي:

١ ـ مرحلة المريد أو التلميذ، أنتيفاشن. وهي مرحلة الإعداد والتهيؤ على طريق السعادة، حيث يلجأ الإنسان المريد، إلى معلم، غورو، يأخذ عنه مجموعة القواعد والأخلاق التي ينبغي عليه أن يسير بمقتضاها (محبة، تسامح، عفو،

صبر، عطف، عدل، سخاء، صدق، نزاهة، استقامة، تجنب المسكرات، الابتعاد عن الضغن، والحسد، والمكر، والخديعة، والنميمة. . . الخ)؛ كما يخضع - أي المريد - فيها، لنظام قاس من التطهير الخلقي، والمادي، والعفة الجنسية (التزهد في الحياة، واستئصال الأهواء، والرغبات، والشهوات).

٢ - مرحلة رب الأسرة. وهي مرحلة الزواج، التي يقدم المريد فيها على التزوج، لكي ينجب ولداً، قبل أن يسيب العالم، ويعيش بعيداً عنه.

٣ - مرحلة الرحيل إلى الغابة. وهي مرحلة التحرر من داء الأنانية و الإنّية، والانقطاع النسبي عن العالم، والناس، للتفرغ للعبادة، والتأمل في الوجود والمصير، والمبدأ الأول للكون. لا يفكر في طعام ولا شراب؛ يأكل مما يراه أمامه في الغابة. ويعيش مع الحيوانات ويأنس بها. ويحدب على الحشرات الصغيرة الضعيفة، فلا يؤذيها؛ ويصادقها، فيحملها معه أينما سار، في رأسه، وثيابه، وبدنه؛ تخالط ثيابه وجسمه، الحشائش، والأتربة، والأوحال؛ لا يشعر بألم، ولا رغبة في الحياة كما سائر الناس.

٤ - مرحلة القديس المتسول. وهي مرحلة التنسك الكلي، المريد للحق، والساعي إلى بلوغ السعادة الأبدية، والاتحاد مع المبدأ الكلي، أو الذات الكلية؛ والمسافر دائماً في الأرض بعيداً عن الناس لتحقيق غايته.

(مع الملاحظة، أن بعض هذه المراحل تشبه إلى حدّ ما . . . المقامات التي ينبغي على السالك الصوفي المسلم، المرور بها، للوصول إلى غايته، وهي الاتحاد بالله).

وهكذا، فـ الفلسفة الهندية، فلسفة لا ترى السعادة في النظر والبحث المجرد، كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية عموماً، وإنما هي فلسفة عملية نجاتية، تبغي الحقيقة أو المعرفة لأجل الخلاص عن طريقها. فالمعرفة الهندية المتحققة، هي المعرفة التي يتم فيها ذوبان الذات المفكرة في موضوع الفكر أو التفكير، أو الموضوع المفكر فيه؛ وبمعنى آخر، هي المعرفة التي تتحد فيها الذات المفكرة مع ذات الموضوع، بحيث يصبحان شيئاً واحداً.

إن الفلسفة الهندية وبخاصة الفلسفة البوذية Bouddhisme ترى أن ثمة حقائق أربعاً، موجودة في العالم، وتحكم الإنسان. وعلى الإنسان أن يعرف هذه الحقائق، ويجاهد نفسه بسببها، حتى يفوز بصفاء الروح، والطمأنينة، والسعادة الخالدة. هذه الحقائق، هي:

أ ـ الحقيقة الأولى: هي أن الألم موجود. فالولادة، والهرم، والشيخوخة، والموت، وفقد الأحبة، والأمراض، والفقر، والهموم، والأحزان... كلها، مصدر للآلام، وتأتي بها.

ب ـ الحقيقة الثانية: للألم أسباب. وهذه الأسباب تتمثل في الميول، والرغبات، والشهوات، وحب الحياة، والتملك، والتسلط، والأنانية... الخ.

ج ـ الحقيقة الثالثة: هذه الأسباب قابلة للانتفاء. وذلك إذا كفّ الإنسان عن أن يعيش من أجل نفسه، ومحا من فكره «الأنا»، وانعدمت كل أنانية عنده، فانتفى ظمأه وحبه للأشياء، وزالت شهواته...

د ـ الحقيقة الرابعة: الوسائل لانتفاء هذه الأسباب موجودة. وهي تكون باتباع السلوك القويم، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، ومنها: الصدق، والاستقامة، والعدل، والمحبة، والعطف، والمسامحة، والقناعة، والرضى، والتواضع، والزهد، وعدم الرغبة في البقاء المادي... الخ.

وفي حين نرى أن الفلسفة الحديثة، والمعاصرة، بعامة، تريان أن الخير والسعادة، إنما يكونان بمقدار تطوير الحياة والكون، من أجل خدمة الإنسان ورفاهيته، حتى ولو أدّى ذلك إلى المصادمة مع الواقع، للتغيير والتعديل فيه؛ فإننا نرى، بأن الفلسفة الهندية، فلسفة مسالمة، لا تسعى إلى التصادم مع الواقع، وإنما تقبل هذا الواقع كما هو عليه، بكل تناقضاته ومتضاداته؛ لأنها تؤمن كما هو شأن الصوفية، بأنه صادر في الأصل عن مبدأ أعلى خيّر كل الخير، وترى فيه الوحدة المطلقة في كل شيء، بالرغم من تعدد الأشياء فيه في الظاهر. ومن هنا، كان إيمان غاندي بالتناسخ، وبالإنجيل، والتوراة، والقرآن، والكتب الزردشتية... الخ، فضلاً عن عقيدته الأصلية: الهندوسية.

إن السعادة في الفلسفة الهندية، لا تتولد من السيطرة على العالم الخارجي أو التحكم به، بواسطة العلم أو المعرفة؛ وإنما تحصل، بالتكيف مع الواقع الخارجي كما هو، بحيث لا يقوم أي نزاع بين الإنسان، والكون، وبين الإنسان وغيره من الناس. وهذا التكيف يتم عن طريق كفاح الروح أو النفس الفردية، أتمن Athman ضد نزعات أو رغائب البدن المادية، أي عن طريق تغيير الإنسان ذاته، لا العالم.

وعندما يتحرر الإنسان من كل ميوله وأهوائه، حتى من الرغبة في الوجود والحياة؛ وعندما تتحكم نفسه في أمور البدن، وتترفع عن كل وشائج المادة التي تربطها بالدنيا؛ عندها يتحرر الإنسان، ويقوم السلام في داخله، ويصبح قادراً على الاتحاد بـ البرهمن، أو النفس الكلية الشاملة، ويصل إلى النشوة المطلقة، أو النرڤانا Nervana.

وإذن، فإذابة كل خصائص الشخصية الفردية بصورة تامة، هي السبيل الوحيد للخلاص من السمسارا Samsara أو التناسخ، ولتحقيق الاتحاد بالنفس الكلية، والعيش في حالة دائمة من النرڤانا، أو السعادة الغامرة. وهذه الحالة من النرڤانا، تشبه، حالة الاتحاد والوحدة، بين الصوفي المسلم والله، حيث يصبح المحب والمحبوب، أو العاشق والمعشوق، شيئاً واحداً.

مع الإشارة إلى أن أهل الصوفية، كـ ابن عربي، مثلاً، يرون أن السعادة الحقيقية، هي بهجة القلب والروح، لا بهجة الجسم. والروح الكاملة تسعد بمنأى عن المادة، كما تسعد مع المادة، ولكنها لا تسعد أبداً بالمادة وحدها.

والجدير بالذكر، أن مفهوم السعادة والسلام الهندي، الذي يماثل إلى حدّ بعيد، مفهوم السعادة والسلام في الفكر الصوفي الإسلامي، يناقض مفهوم السلام الحقيقي والسعادة الحقيقية، في الفكر الإسلامي الصحيح. فالإسلام يوصي باحترام البدن، وبتلبية كل احتياجاته الفطرية الطبيعية، ولكن بدون أي شطط. ولذا، فهو يحرِّم محاربة نزعات الإنسان المادية الطبيعية، ويدعو فقط إلى الاعتدال، وضرورة سيطرة النفس على رغائب البدن وميوله الجامحة. ومن هنا، موقفه المناهض من العزوبية أو التبتل. إن السلام والسعادة في الإسلام،

يقومان، عندما لا تطغى النفس على البدن، ولا تتحكم حاجات البدن بالنفس؛ ويقوم كل فرد بالتكاليف الشرعية المترتبة عليه؛ فيعيش سعيداً مع نفسه، وفي حالة اطمئنان وسلام مع ذاته، ومع الآخرين.

وفي حين نرى، أن المصريين القدامى، بعامة، كانوا يربطون السعادة باكتساب الحياة الآخرة، ويستبعدون حصول السعادة الفردية في هذه الحياة الدنيا، وذلك بعكس الهنود، و الفلاسفة اليونانيين، الذين يربطون السعادة بهذه الحياة الأرضية؛ نرى أن الإسلام، يرى أن السعادة يمكن أن تتحقق لكل فرد في الحياة الدنيا وفي الآخرة، على حدّ سواء، وذلك عن طريق المعرفة الدينية الصحيحة، والسلوك وفقها بالتمام.

مع الملاحظة، أن المفكرين المسلمين المعاصرين، يعتبرون أن الإسلام، هو الوحيد، الذي يمكن أن يؤمن السعادة الفردية، ويحل الطمأنينة داخل أعماق كل فرد؛ كما يحل السلام العام في الكون بأسره. فبملاحظة شريعة الله، التي تنسق بين سلوك الإنسان وحياته المضمرة، فإن الناس يستطيعون العيش بسلام مع أنفسهم، ومع العالم. أما السلام مع أنفسهم، فينشأ من توافق حركتهم أو سلوكهم مع دوافع فطرتهم. وأما السلام مع العالم، فينشأ، عندما يسلكون جميعاً، وفق منهج واحد، ونظام واحد، يؤلف جزءاً من ناموس الكون العام؛ وبذلك تنعقد أواصر الصداقة بينهم وبين العالم، والكون، ويبلغون ذروة سعادتهم؛ لأن توافق الناس مع الناموس الإلهي العام، لا يؤجل سعادتهم إلى الحياة الآخرة، إنما تتم هذه السعادة تمامها، وتبلغ كمالها، فقط، في الدار الآخرة. وغاية الشريعة في الأرض، ليس مجرد العمل للآخرة. فالدنيا والآخرة، مرحلتان متكاملتان، وشريعة الله هي التي تنسق بين المرحلتين. «إن الدين الإسلامي لا يوجه الناس فقط، نحو الحياة الآخرة؛ وإنما يرعى شؤونهم الدنيوية، ويعمل من أجل سعادتهم في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة معاً، أو بما يمكن التعبير عنه شرعاً بـ : سعادة الدارين»[1].

---

(١) Osman Amin, *Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, P. 146.

انظر أيضاً: E. Jung, *Le Réveil de l'Islam et des Arabes*, Paris, 1933, P. 27.

الفهرس

صدر للمؤلف

١ ـ مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي، ط٤، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠ م.
٢ ـ الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧ م.
٣ ـ فلسفة ديكارت ومنهجه ـ نظرة تحليلية ونقدية ـ، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧ م.
٤ ـ آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١ م، (نافد).
٥ ـ الشورى ـ طبيعة الحاكمية في الإسلام ـ، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٤ م، (نافد).
٦ ـ من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت، الدار العالمية، ١٩٨٢ م، (نافد).
٧ ـ مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩ م، (نافد).
٨ ـ من وحي الحسين: التزام وثورة، بيروت، مؤسسة الكتاب، ١٩٨٠ م، (نافد).
٩ ـ وهم الحب والعمر، بيروت، دار إقرأ، ١٩٨٣ م، (نافد).
١٠ ـ أصول كتابة البحث وقواعد التحقيق، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣ م.

ويصدر قريباً

ـ المنطق الفلسفي الإسلامي (من القرن السابع حتى القرن التاسع الهجري)

كتب فلسفية

صادرة عن دار الطليعة

تاريخ الفلسفة: اميل برهييه
(١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)
(٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (طبعة ثانية)
(٣) العصر الوسيط والنهضة (طبعة ثانية)
(٤) القرن السابع عشر (طبعة ثانية)
(٥) القرن الثامن عشر (طبعة ثانية)
(٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠
(٧) الفلسفة الحديثة

الموسوعة الفلسفية (طبعة خامسة)
إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات
بإشراف م. روزنتال وب. يودين

معجم الفلاسفة
الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون
إعداد: جورج طرابيشي

هيغل: موسوعة علم الجمال (طبعة ثانية)
ـ المدخل إلى علم الجمال/ فكرة الجمال
ـ الفن الرمزي/ الكلاسيكي/ الرومانسي
ـ فن العمارة/ النحت/ الرسم/ الموسيقى/ الشعر

هيغل: علم ظهور العقل
ترجمة مصطفى صفوان

تطور الفكر الفلسفي (طبعة رابعة)
تيودور اويزرمان

رسالة في اللاهوت والسياسة (طبعة ثالثة).
سبينوزا

مداخل الفلسفة المعاصرة
فكرة الفلسفة منذ هيجل، الأفكار السياسية، التحليل النفسي، علم العلم، الوجوديات، الظهورية، البنيوية، الفكر التقني.
جماعة من المؤلفين
إعداد وترجمة د. خليل أحمد خليل

الوجود والقيمة
سامي خرطبيل

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر
هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو
د. عبد الرزاق الدواي

الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا (طبعة ثانية)
عبد السلام بنعبد العالي

التطور والنسبية في الأخلاق
د. حسام محي الدين الألوسي

البعد الجمالي
نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية
هربرت ماركوز

أرسطو
الفرد تايلور
ترجمة: د.عزت قرني

هيغل والهيغلية
رينيه سيرّو
ترجمة: د. أدونيس العكره

بناء النظرية الفلسفية
دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة
د. محمد وقيدي

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة
(طبعة ثانية منقحة)
د. سالم يفوت

فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع

د. سالم يفوت

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية

د. سالم يفوت

المثقف والسلطة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

محمد الشيخ

كتاب الجرح والحكمة

الفلسفة بالفعل

د. سالم حميش

أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية

د. أنطوان خوري

٢٠٠٠/٩٤/١١٦٤

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)

هذا الكتاب

□ دراسةٌ تحليلية ومقارنة للفكر الشرقي القديم، وأهمّ الفلسفات التي انبثقت منه، كالفلسفة الهندية والفلسفة الصينية... إلخ. هذه الفلسفات التي بدأ الغرب يهتمّ بها بشكل ملحوظ منذ مطلع القرن الحالي، ويتلمس فيها أسباب السعادة والخلاص.

□ كما تُعدّ أول دراسة موسّعة عن الفكر المصري القديم (المصريات)، بالمقارنة مع الفكر اليوناني القديم، والغربي الحديث، والأديان السماوية المعروفة.

□ وقد راعينا فيها جانب التبسيط والتوضيح، حتى تجعل القارىء يُقدم على التوسع في دراسة هذا الفكر، ـ الذي ينتمي بجذوره إليه ـ، فيكتشف أصالته العقلية الغابرة، وتراثه الفكري السحيق، الغني في كلّ الميادين؛ ويعود إلى ماضيه يستحكيه في حاضره، لعله يبني عليه مستقبله العلمي، والفلسفي، والحضاري.

المؤلف

دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت